



Una Iglesia en estado de alerta.

Rodolfo de Roux

► To cite this version:

Rodolfo de Roux. Una Iglesia en estado de alerta.: Funciones sociales y funcionamiento del catolicismo colombiano: 1930-1980.. Servicio Colombiano de Comunicación Social. Servicio Colombiano de Comunicación Social, pp.190, 1983. hal-00491529

HAL Id: hal-00491529

<https://hal.science/hal-00491529>

Submitted on 12 Jun 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

una iglesia en estado de alerta

**funciones sociales y funcionamiento
del catolicismo colombiano: 1930 - 1980**

RODOLFO RAMON DE ROUX



**SERVICIO COLOMBIANO DE COMUNICACION SOCIAL
APARTADO 24910 — BOGOTA, 1983**

INDICE

	Página
PALABRAS PRELIMINARES	9
INTRODUCCION	11
Sobre el trabajo historiográfico	15
Sobre la "totalidad concreta"	17
Campo religioso y conflictos sociales	20
CAPITULO I: El Telón de Fondo	
La situación concordataria a partir de 1887	33
Bipartidismo político y catolicismo	34
Los gobiernos liberales	39
Un período de reestructuración social	49
Rasgos de autocomprensión eclesial	56
Estrategias y tácticas pastorales	58
Una lucha sintomática	63
Notas del Capítulo I	76
CAPITULO II: El Drama	
La gota que desbordó la copa	85
"El Caudillo del Pueblo"	86
"El Bogotazo"	103
"Muera los curas"	109
El ajedrez de los políticos	113
Notas del Capítulo II	116
CAPITULO III: La crítica de los acontecimientos	
"Un movimiento de inspiración y prácticas comunistas"	119
"Un brote espontáneo e impremeditado de la sensibilidad colectiva"	122

	Página
Un complot imperialista y oligárquico	123
Notas del Capítulo III	124
CAPITULO IV: La Iglesia en el conflicto de las interpretaciones	
La Pastoral Colectiva	128
Un combate estelar: Civilización cristiana vs. Barbarie materialista del comunismo internacional	135
La metáfora del organismo social	143
El mundo de jerarquías y las jerarquías del mundo	147
El funcionamiento socio-político del texto	148
Notas del Capítulo IV	152
CAPITULO V: Epílogo Provisorio	
I. Cambio de escenario. Redistribución de roles	153
II. Pistas e interrogantes	176
Notas del Epílogo	185
BIBLIOGRAFIA CITADA	187

PALABRAS PRELIMINARES

Este trabajo fue presentado para la obtención del doctorado de tercer ciclo en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (París) en abril de 1981.

Quienes no gusten de las disquisiciones teóricas pueden ahorrarse la lectura de la **Introducción**. Yo mismo, una vez terminado el manuscrito, he visto que hubiera sido mucho mejor haber desentrañado la teoría (sobre todo la referente a "campo religioso y conflictos sociales") a medida que se avanzaba en la narración histórica. Problemas de tiempo me impiden el rehacer un trabajo que prefiero entregar a la crítica de los lectores antes que dejarlo dormir, tal vez por años, esperando un momento de paz para retocarlo.

No está de más advertir que trato la religión como un producto histórico y que pongo, por tanto, entre paréntesis toda cuestión concerniente a la verdad última o a la ilusión de las afirmaciones religiosas. Como historiador y sociólogo analizo aquí la religión **sub specie temporis** dejando abierta la cuestión de saber si y cómo ella puede también ser vista **sub specie aeternitatis**.

Para quien no vaya a leer la **Introducción** es bueno saber que tomé una fecha clave: el 9 de abril de 1948, día de una explosión de violencia que dejó en 36 horas un saldo de 3.000 muertos y que puso dramáticamente al descubierto una situación de violencia. Escogí también un grupo clave desde el punto de vista de la institución católica: el episcopado. A partir de esos dos ejes empecé a desenredar —o a enredar— la imbricación de la religión y de la política en un país como Colombia donde la política ha estado saturada de lo religioso y donde el clericalismo o el anticlericalismo han cometido graves excesos.

Para tratar de comprender me puse a hacer **topología**. Me explico brevemente. No es solamente el panorama geográfico el que se modifica con el tiempo. También los lugares sociales soportan temblores, explosiones y desplazamientos. Me esforcé entonces por averiguar cuál era el lugar —**el topos**— ocupado por la Iglesia Católica colombiana en relación a los lugares ocupados por otros actores sociales. También traté de ver cómo se ha modificado el panorama social colombiano en los últimos cincuenta años y cómo se ha modificado —sin perder su identidad— el **topos** de la institución católica.

Normalmente frente a un cambio o frente a un desplazamiento forzoso cualquier institución trata de encontrar los medios de sobrevivir y per-

petuarse. Para hacerlo ella entra en un juego de alianzas. He tratado, pues, de estar atento a esos juegos de alianzas de los que la Iglesia hace parte.

Aunque se supone que este escrito es una tesis, prefiero presentarlo como hipótesis, y ésto en el sentido más banal del término, es decir, que no propongo nada que no me parezca fundamentado, sabiendo sin embargo que queda por hacer gran parte del trabajo a causa de la amplitud de los problemas tocados.

Con frecuencia me sentí como alguien abriendo monte. Eso tiene su encanto pero causa también inquietud, sobre todo cuando uno piensa como Bachelard que no existen verdades primeras sino errores primeros.

El pasado reciente de Colombia es trágico y varias personas me sugirieron que era mejor no removerlo. Les agradezco sus buenas intenciones. Ellos pensaban en mi tranquilidad. Pero estimo que si el pasado no nos ayuda a esclarecer el futuro, marcharemos inevitablemente en las tinieblas. Además me disgusta que el olvido sea por doquier muy bien utilizado por aquellos que detentan el poder. Realmente la historia se hace de recuerdo, y la política de amnesia.

Por otra parte, tengo la esperanza, tal vez ingenua, de que "la memoria permite ligar los acontecimientos y da a la indignación suficiente ímpetu para escapar a las malas sumisiones y para llegar a ser creador ahí donde la generación precedente ha sido quebrada" (Walter Benjamín). En otras palabras, veo en la memoria la posibilidad de una subversión pacificada. Este trabajo es pues un esfuerzo de recuperación de memoria, una lucha contra el olvido y el simple recuento de hechos y escritos de una época tabú por lo reciente y lo sangrienta.

Sólo me resta agradecer a los numerosos amigos que me apoyaron en este "alumbramiento". De manera especial agradezco al gobierno francés por una beca de estudios que hizo posible la redacción de este trabajo; a Emile Poulat de la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales que me brindó generosamente su amistad y su saber; y a las comunidades jesuitas de Grenelle (París) y del CINEP (Bogotá) por su fraternal acogida entre 1978 y 1981.

INTRODUCCION

Después de un período en que buena parte de los investigadores sociales, atentos al "cambio" y a los grupos "dinámicos" de la sociedad, consideró que la Iglesia Católica era una constante muy estable y por lo tanto poco digna de estudio, hemos visto multiplicarse en la última década el interés y los análisis sobre el catolicismo latinoamericano debido a las transformaciones que se agitan en su interior y a las contradicciones con los regímenes políticos establecidos.

Sin embargo, los estudios socio-históricos del catolicismo en cada una de las repúblicas latinoamericanas y el material comparativo son relativamente escasos. El presente trabajo pretende aportar un grano de arena para ir logrando en el futuro una comprensión menos miope de nuestra realidad.

En Colombia la Iglesia Católica ha estado tan íntimamente ligada a todos los factores sociales (legitimación social, educación, beneficencia, grupos de presión política y económica, etc.) que no se puede comprender al país sin comprenderla a ella, y viceversa.

Estoy interesado en mostrar, al menos en un período reducido pero significativo de nuestra historia reciente, la interacción de la institución eclesiástica con el resto del entramado social, especialmente con sus instancias políticas.

Abordo el tema religioso movido no solamente por el peso específico que él ha tenido en Colombia sino además porque estoy convencido de que una sociedad no se explica únicamente por sus fundamentos económicos, sino también por las representaciones que se hace de sí misma. De ahí que sea importante prestar atención a marcos que, en su génesis, son muy dependientes de las relaciones de producción y de las fuerzas productivas pero que, una vez constituídos, se establecen como una especie de estructuras estables que sobreviven en el interior de las sociedades y que tienen gran influencia en su evolución.

No pretendo hacer ni un panegírico ni un memorial de agravios, pero comprendo de antemano el posible disgusto de muchos dado que siempre ha sido tabú revelar los secretos de la propia tribu.

Algunas de mis afirmaciones podrán parecer provocadoras, y espero que lo sean, en el sentido de incitar a otros a profundizar más los mismos problemas.

Un análisis de la Iglesia que tenga en cuenta el nudo de las relaciones sociales que la constituyen, no puede hacerse sin analizar la praxis real de dicha Iglesia dentro de la sociedad y su significación política como institución. No es siguiendo el criterio de una verdad especulativa intemporal como conviene juzgar del sentido de una ideología, sino rastreando la función social e histórica que ella cumple: ¿de qué grupos expresa los intereses fundamentales? ¿en qué dinámica se inscribe? De ahí la necesidad de un conocimiento crítico y de una reflexión autocrítica sobre la producción religiosa, sobre el efecto que las condiciones histórico-sociales ejercen en dicha producción y sobre el impacto que una religión así condicionada tiende a producir en sus agentes y en sus destinatarios.

Ciertamente la Iglesia no se reduce a lo que se ve de ella, pero no puede rechazar lo que de ella se ve. Lo que los observadores verifican es indisociable de lo que ella es y pretende ser: un signo **real** de Dios en el mundo.

No hay que rechazar el cuestionamiento de los "otros" como una prueba más de su ceguera o de su perfidia, pues es precisamente la mirada del otro la que nos ayuda a discernir el sentido y la realidad de nuestro propio proceder.* Es este cuestionamiento el que hace más presente y urgente una tarea cuando a la Iglesia se le confronta su Evangelio de los pobres con el balance de sus bienes, la distancia de sus dogmas con las creencias efectivas de sus fieles, su carácter espiritual con el alcance político y las bases sociológicas de su acción, su ideal de unidad con la intervención de las pasiones, de los intereses y de las facciones en las decisiones de la autoridad o en las orientaciones de las comunidades.

Entre otras cosas es interesante observar que, precisamente, la teología que más insiste dogmáticamente en que la Iglesia es "institución", es la que menos toma en cuenta el comportamiento institucional concreto de la Iglesia y las consecuencias sociales de ser "institución".

Por otra parte, la teología que pretende definir o determinar el ser y la realidad de la Iglesia sólo a partir de conceptos ("Pueblo de Dios", "Cuerpo Místico", "Sociedad Perfecta") vive de un mecanismo de autoengaño que consiste en sustituir el orden real por el simbólico: el análisis de lo que los conceptos dicen de la Iglesia —como legítima exigencia de lo que ella pretende y debería ser— reemplaza el análisis de lo que ella es y ha sido de hecho. Por eso si se me exige alguna definición de la Iglesia diré que aquí la considero de una manera "fáctica" como el "sujeto-institución" portador del cristianismo en la historia; y añado que es la praxis global de ese "sujeto-institución", y no sus verbalizaciones, lo que define el carácter concreto y específico que asume el cristianismo en una sociedad.

Como la palabra "institución" no tiene un significado unívoco, me permito señalar en qué sentido la empleo. La misma etimología de "institución" (del latín **stare**) pone el acento sobre una realidad estable que:

a) encuadra a los miembros de un cuerpo social dentro de una continuidad (que es la concreción histórica de un grupo) y que b) produce entre ellos una coherencia. Entiendo, pues, por "institución" un conjunto organizado de discursos y de prácticas que ocupa un territorio social; se trata de una estructura relativamente permanente, anterior a los individuos que encuentran en ella el modelo de su comportamiento y la indicación de su rol en el grupo.

Al estructurarse como institución la Iglesia asegura la solidez y una cierta perennidad de los ideales comunes que reagrupan a sus "fieles". Organizada como institución, la Iglesia es un **actor social** productor y fundador de formas de existencia y de agrupamiento.

Dentro de la institución católica hay una serie de organizaciones "periféricas" (como los movimientos de laicos) y un aparato eclesiástico central que detenta el control del conjunto. En el presente trabajo doy una especial importancia al aparato eclesiástico entre otras cosas (ya volveré sobre el tema) por el hecho de que los gobernantes civiles lo reconocen como al único interlocutor cualificado y legítimo. El aparato eclesiástico tiene, además, un particular poder de presión política, sobre todo en los Estados confesionales que reconocen al catolicismo como religión oficial.

* * *

Después de presentar como "telón de fondo" una panorámica del lugar que ocupaba la Iglesia Católica dentro de la sociedad colombiana, analizaré más detalladamente un momento crucial de la historia colombiana reciente. Se trata del 9 de abril de 1948. Escogí esta fecha porque considero que cualquier acontecimiento de cierta envergadura actúa como un **revelador** si se analiza la totalidad de ese momento comprendiéndolo como el momento de una totalidad. Quisiera así subrayar el valor heurístico de lo **concreto**. Me explicaré, pues, un poco sobre el sentido que doy a dos palabras: "momento" y "crucial", que utilicé para referirme al "9 de abril".

Momento. La "verdad histórica" nos obliga a enraizarnos de manera muy precisa en el espacio-tiempo y a evitar generalizaciones y extrapolaciones apresuradas. Esto no significa condenarse al estudio de temas microscópicos. Simplemente ponemos de relieve que toda cultura histórica debe irradiar a partir de un punto nodal por el que ella penetra profundamente en la realidad.

Tampoco hay por qué contraponer "larga duración" y "tiempo corto" como si fueran realidades que se excluyen, puesto que entre ellas se da una unidad dialéctica: la historia está hecha de "momentos" que adquieren sentido en cuanto que forman parte de un todo y son fruto de un **antes** y pasaje hacia un **después**. Los "momentos" históricos, a la vez que son puntos en el tiempo, son el resultado de un conjunto de procesos. Por eso su amplitud e importancia supera al mero "acontecimiento" que es, simplemente, la expresión puntual de un "momento", la parte emergente del iceberg.

Los acontecimientos explosivos de un determinado momento (como es el caso del "9 de abril") tienen la ventaja de suscitar una brusca multiplicación de testimonios. Claro está que una vez estudiadas estas explosiones de "corta duración", se impone luego la pregunta por las relaciones entre esta "espuma de la historia" y el movimiento lento y majestuoso de las estructuras. Reconocida esta necesidad anoto que, puesto que la "larga duración" conduce fácilmente a una historia sin sacudidas ni temblores, he preferido por ahora (cuestión de gustos y opciones personales) abordar uno de esos momentos explosivos que permiten mostrar en "carne viva" los conflictos de una sociedad.

Crucial. Para indagar sobre la significación social del catolicismo colombiano me ha parecido práctico concentrarme en un **detalle significativo**, el "9 de abril", que puede servir de vía de acceso al conjunto. Se trata de encontrar un punto alrededor del cual se efectúa la circulación de corrientes entremezcladas; corrientes de las cuales se tratará de saber de dónde vienen y a dónde van.

En el seno de lo singular (lo que no sucede sino una vez) y de la irreductible particularidad de una situación, se trata de comprender cómo funciona una institución, y de descifrar cómo se conserva, se reproduce y se perpetúa. Se inserta pues este trabajo en el juego de lo singular y lo universal, de las rupturas y las permanencias.

* * *

No voy a estudiar la "esencia" de un fenómeno religioso sino simplemente la conducta significativa de la jerarquía católica. El análisis de la práctica y la teoría de dicho grupo me parece importante, porque la Iglesia como institución tiene una estructura rígidamente jerárquica que coloca a los obispos en una posición privilegiada. Esto hace que los movimientos en la "base" de la Iglesia o en su entorno social, no lleguen a producir cambios significativos hasta que la jerarquía los haga suyos en una u otra forma. Por otra parte, la Iglesia, socio-históricamente hablando, es un sistema con un claro liderazgo que define, mantiene y "programa" la estructura eclesiástica, de tal manera que estudiar ese liderazgo nos da una llave para penetrar la estructura a la cual aquel pertenece.

También me parece importante hacer un trabajo topológico que sitúe a los "actores" en el juego concreto de la correlación de fuerzas, las reciprocidades y los conflictos que configuran una determinada formación social. Espero que así se evitara el caer en un comentario de otros comentarios, puesto que no se trata de convertirme en un eslabón más de la cadena de interpretaciones de un hecho histórico, sino de hacer un aporte que ayude a situar otras interpretaciones. Esto significa colocarme en el espacio donde se juega el conflicto de las interpretaciones; conflicto que señala un desarreglo, que recuerda por tanto que las interpretaciones no lo son todo y que éstas descansan precisamente sobre el objeto de su desacuerdo. Ciertamente damos importancia a los textos porque son concreciones de un sistema de representaciones y de prácticas sociales en el que encuentran su coherencia y su condición de posibi-

lidad; les damos importancia también porque es lo único que podemos tener entre las manos; pero es una importancia que va unida a la preocupación por desmitificarlos, mostrando que no caen del cielo de las ideas sino que se ubican en el interior de un conflicto y responden a intereses precisos. Si bien es cierto que el discurso es una práctica social, también es cierto que no es toda la práctica. Como dice Emile Poulat, "los textos no son sino la materia de nuestra investigación, lo que nos queda. Pero ahí no se detiene nuestra curiosidad. A través de los documentos, nuestra investigación persigue un objeto y su ubicación, lugar fechado. En lo que ha sobrevivido nos encarnizamos por leer lo que se vivió, lo que se produjo, lo que sucedió". (*Eglise contre bourgeoisie*, Casterman, 1977, p. 42).

Propongo a continuación unas cuantas "tesis" que pueden ayudar a develar algunos de mis presupuestos y a clarificar ciertos aspectos de la investigación que vamos a emprender. Las "tesis" no son afirmaciones dogmáticas sino "adquisiciones", por otra parte jamás definitivas. Ellas son como avisos que nos ponen en camino y nos señalan el horizonte que más tarde una "ciencia" se encargará de "llenar".

I. SOBRE EL TRABAJO HISTORIOGRAFICO

1. La historiografía no es el pasado sino la **producción** que un historiador hace siguiendo las huellas de una **ausencia**. Hay que descifrar estas huellas para restituirles una presencia significativa. Es ingenuo pensar que los datos hablan solos; el uso que el historiador hace de ellos implica ya un proceso de elaboración.

El mundo del historiador no es una copia fotográfica, exacta e íntegra del llamado "mundo real", sino más bien un **modelo operativo** que le permite, con una eficacia variable, comprender y transformar una realidad. La elaboración de ese modelo operativo exige un proceso de selección. Esto no significa que el historiador sea un amo tiránico de los datos, aunque tampoco es su humilde siervo. Entre el historiador y sus datos existe una continua interacción, es el interminable diálogo entre el presente —al que pertenece el historiador— y el pasado —al que pertenecen sus datos—.

2. El trabajo del historiador es un trabajo de "implicación desprendida".

La **implicación** se debe a que no podemos captar nuestro objeto sino recreándolo por medio de un esfuerzo de comprensión.

El **desprendimiento** se nos impone porque no debemos ni podemos identificarnos completamente con el "objeto" de nuestra investigación. Hay que saber controlar la propia distancia frente a lo que se "construye" o "reconstruye". Esto hace parte de una indispensable capacidad de elucidarse porque, quiéralo o no, el historiador (y su trabajo) se inscriben en el interior (y no en el exterior) de las luchas socio-económicas e ideológicas. No solo "fluyen" los acontecimientos sino también el historiador que es, él también, un fenómeno social, producto y a la vez portador, consciente e inconsciente, de la sociedad a la que pertenece.

Somos forzosamente parciales porque tanto nosotros como nuestros puntos de vista se hallan siempre "situados" y no son "absolutos" desligados de las contingencias de una existencia concreta. El historiador, lo sepa o no, tiene que adoptar algún criterio al seleccionar y ordenar sus hechos. En virtud de lo que incluye o excluye, valora o desvalora, él no permanece al margen, no es neutral, como si su "territorio" fuera "tierra de nadie".

Por lo menos una cuádruple "situación" condiciona la neutralidad del historiador. Me refiero a que el historiador está: 1) "situado" en un **momento histórico**; 2) ocupa una determinada **posición social**; 3) está en el interior de un **proyecto histórico** en conflicto con otros proyectos y 4) está en el interior de una **corriente de pensamiento** en conflicto con otras corrientes. Escribir historia es, pues, una **tarea situada objetivamente**.

A su vez el historiador de la Iglesia que forma parte de ella está dos veces cuádruplemente condicionado puesto que está "situado": 1) en un **momento histórico** de su Iglesia; 2) está situado dentro de la **estructura organizativa** de la Iglesia; 3) está situado dentro de un **proyecto histórico** de Iglesia y 4) está situado dentro de una **corriente de pensamiento** en el interior de su Iglesia.

Reconocer y analizar críticamente y de manera continua esta doble serie de condicionamientos es la única manera de poderlos transformar y de no permanecer como inconscientes prisioneros de los mismos.

Esta situación de imposible neutralidad no significa que no puedan hacerse análisis sociales e históricos más o menos veraces. Y digo más o menos veraces porque aunque uno diga siempre la verdad, es imposible decirla toda. Conste que no se trata de hacerle propaganda a la deshonestedad, sino simplemente de reconocer que nadie posee toda la verdad sobre un asunto, ni siquiera sobre sí mismo.

Algunos piensan que si no se puede ser completamente "objetivo" se es entonces completamente "subjetivo". Ese "todo o nada" es infantil. La parcialidad tiene sus límites y sus controles. Condenados como estamos a la subjetividad, nos "salvamos" clarificando nuestras orientaciones. Nuestra "objetividad" consistirá en buena parte en saber calibrar nuestra parcialidad, y en decirla. Tal vez así nos "neutralizaremos" sin dejar por ello de ser "parciales".

3. El discurso histórico es un modo de inteligibilidad crítica de la realidad y, por tanto, debe ser criticable, es decir, ofrecer los procedimientos por los cuales se pasó para obtener ciertos resultados. Pero por más crítico que sea un trabajo histórico, no será sino una hipótesis verosímil, una mezcla de ciencia y de ficción. De **ciencia**, porque en ese trabajo intervienen reglas y controles que nos precisan lo que ya no es posible afirmar a partir de ciertos datos e hipótesis. De **ficción**, porque una vez conocidos y asimilados estos valores "negativos" de la "ciencia", nos queda todavía por delante la construcción de una narración, de un relato. Y entre muchas posibilidades, solamente una va a tomar forma: escenario construido donde el historiador va a mostrar su habilidad para hacer

pasar como discurso sobre la realidad, la fabricación de un texto a partir de restos documentales. De hecho la historia, arte de tratar los restos ("científicamente", es decir, rigurosamente), es también un arte de la escenografía.

4. Varios me han hecho la observación de que el período que estudio es demasiado reciente para poder hacer un trabajo de historia. A ellos les respondo que no existe una "distancia histórica" óptima: siempre estaremos demasiado "cerca" o demasiado "lejos" de los acontecimientos; por otra parte, cada "distancia" exige un aparataje adecuado para llegar a ella y para recorrerla, y todas nos deparan parajes luminosos y vericuetos oscuros por los cuales, exploradores más avisados sabrán transitar en el futuro.

Al trabajar sobre un período reciente he tenido la suerte de conocer a una serie de supervivientes del pasado que estudiaba, de recoger de ellos recuerdos y confidencias orales que permiten recrear el "clima", el "ambiente" de una situación pasada.

Por otra parte, en el trabajo histórico no solamente es importante leer documentos, o escuchar testigos sino también poder reconstruir el marco de la vida, el paisaje histórico en el que un grupo de hombres vivieron, el marco material en el que se desarrollaron una serie de conflictos y tensiones. Y esto es presumiblemente más fácil cuando a uno le mecieron la cuna los hombres y mujeres cuya época está tratando de comprender.

II. SOBRE LA "TOTALIDAD CONCRETA"

Después de Hegel y Marx se vive obsesionado por el problema de la **totalidad** y con razón se dice que solamente en el seno de la totalidad puede captarse el verdadero alcance de un fenómeno particular.

Por otra parte, sin embargo, se afirma que el conocimiento de la totalidad es imposible porque ella es inagotable.

Existen tres posiciones mediante las cuales se pretende escapar a la paradoja antes expuesta.

La primera posición asume que ya se está en posesión de la totalidad y que basta simplemente hacer entrar en ella todas las particularidades que se van encontrando a lo largo de una investigación.

Otra posición es la de descartar como absurda la exigencia del conocimiento de la totalidad dedicándose únicamente a estudios puntuales sin ninguna preocupación por la generalización.

Una tercera posición consiste en renunciar a la misma posibilidad y utilidad del conocimiento.

A continuación expongo algunas pistas que pueden ayudar al desbloqueo de esta problemática. Me remito para ello a las elaboraciones de Karel Kosik en su obra **Dialéctica de lo Concreto** (México, Grijalbo, 1967).

1. El conocimiento de la realidad depende de una concepción explícita o implícita de ella. La cuestión de saber cómo se puede conocer lo real está precedida por otra cuestión fundamental: ¿qué es la realidad?
2. La realidad puede concebirse como la suma de todos los hechos. Pero como el conocimiento humano no puede abarcar **todos** los hechos (además siempre es posible añadir a cada fenómeno nuevos aspectos hasta el momento descuidados o no descubiertos) se concluye que la realidad no puede conocerse en su totalidad y en su concreción.
3. Hay otra manera, sin embargo, de comprender la realidad y es como una **totalidad concreta**, es decir, como un conjunto estructurado, en evolución y en creación. El empleo de este concepto no aporta la simple banalidad de que todo está relacionado con todo o de que el todo es mayor que las partes, sino que postula que los hechos permiten una comprensión de la realidad si se conciben como hechos de una totalidad dialéctica, como partes estructurantes de la totalidad y no como átomos inmutables, indivisibles e irreductibles. El conocimiento de la realidad concreta será imposible a menos que se comprenda que los hechos tienen una significación y que la realidad es una totalidad concreta que progresivamente se hace estructura significativa para cada hecho o conjunto de hechos.
4. Captar la realidad como concreta y como totalidad significa que aquella tiene una estructura (y no es por lo tanto caótica), que se desarrolla (y no es por lo tanto inmutable) y que se elabora (y no está por lo tanto acabada en su totalidad de manera que sólo sus partes o la disposición de éstas fueran modificables).
5. La ligazón recíproca y la mediación de la parte y de la totalidad significan al tiempo que los hechos aislados son abstracciones disociadas artificialmente de la totalidad y que no adquieren verdad y concreción sino insertos en su verdadero conjunto. Igualmente, el conjunto cuyos elementos componentes no estuvieran diferenciados ni determinados, sería una abstracción vacía.
6. La comprensión dialéctica de la realidad no implica solamente que las partes y el conjunto se hallan en una relación de interacción y de conexión interna sino que también implica el no petrificar la totalidad en una abstracción que planea por encima de las partes, puesto que es precisamente por la interacción de las partes como se **elabora** la totalidad.
7. Además del principio, generalmente admitido, que dice que un hecho no puede comprenderse sino en su contexto, hay que decir también que la concepción misma del hecho está determinada por la concepción que se tenga del conjunto de la realidad social.
8. Los hechos más elementales revelan ser de una extrema complejidad. Así como no hay generalización sin hechos, tampoco hay hechos científicos que no contengan el elemento de la generalización. En

cierto sentido un hecho histórico no es solamente un presupuesto de la investigación sino también su resultado.

9. Esta relación de interpenetración entre los hechos y las generalizaciones muestra que la generalización es una **conexión interna** de los hechos y que el hecho mismo refleja un conjunto determinado.

10. Hipostasiar y privilegiar el todo en relación a las partes (a los hechos) no conduce a la totalidad **concreta** sino a una **falsa** totalidad que descuida la riqueza de la realidad, es decir, su carácter complejo y contradictorio, y que carece de toda sensibilidad por los **detalles** (se les ve y se les registra, pero no se capta su significación).

Si el proceso del conjunto representara, en relación a los hechos, una realidad **auténtica y superior**, podría decirse que la realidad existe independientemente de los hechos, y particularmente de aquellos que la contradicen. Esta formulación, que hipostasia el todo en relación a las partes, sirve de base teórica al subjetivismo, que descuida los hechos o los violenta en nombre de una "realidad superior".

11. Se deben pensar simultáneamente la unidad y la distinción de los niveles que constituyen la totalidad social.

No hay que olvidar que la totalidad concreta está formada por elementos que son elementos de un todo, diversidad en el seno de una unidad. Sin embargo, una vez admitida esta unidad, se impone una distinción analítica de los niveles de la totalidad social. Distinción sin la cual sería imposible la ciencia de una sociedad puesto que entonces la sociedad debería ser pensada como una realidad indiferenciada en la cual todo está en todo y, en definitivas cuentas, no se encuentra nada.

Demostrar que un hecho pertenece al mismo tiempo al nivel económico, político, cultural, supone que se dispone de una teoría para cada una de estas instancias sociales; esta teoría sería la única forma de explicar el hecho en cuestión, considerado como un lugar particular en el que las diferentes instancias se articulan entre sí. En las ciencias de la sociedad, como en cualquier otro campo, el conocimiento descansa sobre la disociación de la totalidad. De lo contrario se cae en una trampa: el deseo de decirlo todo y de explicarlo todo (sin lograrlo naturalmente) debido a la ausencia de un criterio de pertinencia. Es este, en definitiva, el problema de la delimitación del objeto, delimitación necesaria a la definición de los métodos. Precisamente en vistas a delimitar nuestro "objeto" proponemos a continuación otra serie de reflexiones.

12. Señalamos, para terminar este apartado, que desde el punto de vista de su conocimiento, la totalidad concreta a la cual tenemos acceso es una totalidad **construida** que no puede ser edificada sin una permanente investigación empírica detallada y que, en cuanto totalidad construida, debe saberse limitada y provisional.

III. CAMPO RELIGIOSO Y CONFLICTOS SOCIALES

El ámbito de mi investigación será socio-histórico. Histórico, puesto que se trata de un tiempo pasado bien determinado. Sociológico, puesto que se tratará de la institución eclesiástica en cuanto ella hace parte de la dinámica social, influye sobre esta dinámica y recibe a su vez un impacto de ésta.

Hacer socio-historia de la Iglesia es analizar un fenómeno socialmente producido, socialmente situado, limitado, estructurado y que tiene también un influjo sobre la sociedad en la que se produce.

Un análisis socio-histórico trata de explicar lo social por lo social considerando que todo fenómeno propiamente humano que aparece en el seno de una sociedad es el resultado de otros fenómenos que, a su vez, surgen de esta sociedad.

Se trata de conocer y de describir procesos sociales para analizarlos y explicarlos sobre la base de las **relaciones** que los individuos y los grupos entablan en el interior de la misma sociedad. Relaciones que dependen de la situación social objetiva de los actores, independientemente de su buena o mala voluntad, de su conciencia o inconciencia. Los fines a los cuales sirve de hecho una acción social, dependen mucho menos de las intenciones de los actores que de las condiciones sociales en las que se realiza la acción. Por otra parte es mi parecer que las intenciones secretas son inexplicables socio-históricamente por el hecho mismo de ser secretas y por lo tanto inaccesibles a este tipo de análisis. Aquí hago mía la aserción de la Biblia cuando dice que "los riñones y el corazón solo son accesibles a Dios".

Tampoco es mi propósito aprobar o desaprobador una manera determinada de actuar o de concebir las cosas (es irrisorio predecir la tormenta cuando ya ha pasado!), pero se necesita un poco más de esfuerzo y de ingenio para desentrañar cómo esa manera de actuar y de concebir las cosas se integran e interactúan en un sistema de pertenencia religiosa y en un conjunto de relaciones sociales.

El discurso religioso no puede ser tomado como **explicación** de los fenómenos religiosos o sociales sino más bien como **objeto** de análisis porque el creyente y su institución tienden a producir explicaciones (sobre la génesis, estructura y funcionamiento de su propia religión) que refuerzan el camuflaje de la dimensión socio-histórica de sus creencias y de sus prácticas religiosas. Con esto no quiero insinuar que se actúa con "malas intenciones"; afirmamos simplemente que existe la tendencia a producir explicaciones "teológicas" de los fenómenos sociales (comprendido el fenómeno religioso), explicaciones que hacen difícil u ocultan la explicación socio-histórica.

Reconstruir el sistema de relaciones sociales del que hace parte un grupo, teniendo en cuenta sus prácticas y su teoría, no es otra cosa que tratar de restituirle a ese grupo sus condiciones de producción, de estructuración, y de difusión. No se trata con esto de negar como error el "sentido" o el "mensaje" de dicho grupo, sino que se trata de situarlo

en su función social para restituirle su validez relativa, pues nada existe liberado de las determinaciones de la historia.

Vengamos al caso de la Iglesia Católica. Esta pretende aportar un sentido a la existencia. Las ciencias sociales tienen el oficio de mostrar cómo ese "sentido" no está **más allá** de una sociedad, de unas instituciones o de unas determinaciones concretas, sino que es también su **producto**, ya que el "sentido" no está desligado de un funcionamiento social, así como la teoría no lo está de una práctica, ni el objeto conocido de un sujeto cognoscente. El "sentido" nos es comunicado en la medida en que un funcionamiento social produce "sentidos", es decir, estructuras e instrumentos de intercambio entre los componentes de un grupo humano, solidaridades y adhesiones según intereses éticos, representaciones de la vida, fidelidades a una historia. El "sentido" que no fuera tal cosa estaría socialmente muerto, sería insignificante, algo ya "sin sentido".

Un estudio que aborde las condiciones socio-históricas de catolicismos concretos sería un camino para quebrar cierto carácter idealista e ideológico (en cuanto encubridor) que se le reprocha al discurso creyente. Sin embargo, los puntos en los que se anudan las relaciones más estrechas y decisivas entre la dominación social y el actuar religioso socialmente legítimo, son normalmente declarados "zona prohibida" por las autoridades de una religión establecida. Trabajar esos puntos es una operación arriesgada que puede conducir, entre otras cosas, a repesalias eclesiásticas o a la recuperación que la institución hace de tal análisis para convertirlo en un medio "moderno" de autorreproducción de la misma institución.

Puesto que voy a estudiar una parte del "campo religioso"* en un momento de conflicto social, presento a continuación algunas ideas, incompletas y provisionales, sobre la génesis, estructura y funciones sociales del campo religioso en una sociedad presidida por relaciones conflictivas entre las diferentes clases sociales. Se trata de "puntos de vista", de "precomprensiones" que, en el momento de iniciar una nueva excursión intelectual, hacen parte de mi bagaje. Estos puntos de vista me han servido como instrumento de interrogación (porque la realidad social no "habla" si no se la interroga) y no como una verdad construida **a priori** y a la que el trabajo empírico no serviría sino de ilustración. Para la elaboración y sistematización de estos puntos de vista me han sido muy útiles en lo inmediato los trabajos de:

Pierre BOURDIEU, "Génèse et structure du champ religieux", en **Revue française de sociologie**, XII, 1971, 295-334.

* Entiendo aquí por **religión** una estructura de discursos y de prácticas comunes a un grupo social y que se refiere a ciertas fuerzas (personificadas o no, múltiples o unificadas) que los creyentes consideran como anteriores y superiores a su entorno natural y social; fuerzas ante las cuales los creyentes expresan una cierta dependencia y se consideran obligados a una cierta conducta en sociedad. Por **campo religioso** entiendo la parte del espacio social constituida por el conjunto de instituciones y de actores religiosos en interacción.

Francois HOUTART, "Religion et champ politique: Cadre théorique pour l'étude des sociétés capitalistes périphériques", en **Social Compass**, XXIV, 1977/2-3, 265-272.

Otto MADURO, **Campo religioso y conflictos sociales. Marco teórico para el análisis de sus interrelaciones en latinoamérica**. Université Catholique de Louvain, Institut des Sciences Politiques et Sociales, Septiembre 1978, p. 184.

Hugues PORTELLI, **Gramsci et la question religieuse**, Editions Anthropos, París, 1974.

* * *

A. EL CAMPO RELIGIOSO COMO "PRODUCTO" DE LOS CONFLICTOS SOCIALES

1. Reducir la religión a no ser sino un producto de los conflictos sociales es despojarla de toda especificidad. Pero eliminar este aspecto impediría comprender una gran parte de la realidad social de la religión.
2. Ninguna religión opera en el vacío. Toda religión es una realidad socialmente **situada**. Esto significa que la acción de toda religión está **limitada** y orientada por su contexto social, independientemente de la conciencia y de las intenciones de los actores religiosos.
3. Toda religión está limitada y orientada por el **modo de producción** específico en el seno del cual ella actúa.

Por modo de producción entendemos el sistema de organización de una población determinada en relación con sus recursos materiales, para la producción de los bienes destinados a satisfacer (directa o indirectamente) sus necesidades.

El modo de producción específico de una sociedad condicionará las posibilidades e imposibilidades, la importancia, la significación, las funciones, las formas de organización, los discursos, las prácticas, el desarrollo, las transformaciones y la difusión que una religión puede esperar y alcanzar en el seno de aquella sociedad.

4. La actividad religiosa en el seno de una sociedad de clases es una actividad objetivamente **situada** en el interior de una estructura objetivamente conflictiva de dominación social. Esta "situación" va a atravesar, limitar y orientar la acción de las instituciones religiosas en el seno de dicha sociedad.

En los modos **asimétricos** de producción (en los que solamente una minoría permanente tiene el control de los principales medios de producción) la fuerza de trabajo de la población se encuentra sistemáticamente distribuida de manera desigual, y el producto final del trabajo se reparte sistemáticamente de manera desigual (la mayor parte de los productos retornan a aquellos que detentan el control de la repartición).

La organización de la población según un modo asimétrico de producción engendra un proceso de estructuración de la sociedad en clases so-

ciales. Este modo de producción estructura la sociedad en dominadores y dominados, en el sentido que una minoría **decide** el destino de la mayoría por el hecho de que **posee** los medios para decidirlo. En este tipo de organización de la sociedad, las relaciones de dominación (surgidas del poder desigual sobre la producción) conducen a la población a dividirse en torno a intereses opuestos. Intereses **objetivamente** opuestos porque no dependen de la voluntad y de la conciencia de los individuos sino de su situación objetiva en la organización de la actividad social.

Las sociedades latinoamericanas son sociedades de clase con conflictos de intereses. Se trata del conflicto entre, por una parte, las clases objetivamente interesadas en preservar y aprovechar la estructura social en la que ocupan una posición dominante y, por otra parte, las clases interesadas en cierta manera por la transformación de esta misma estructura en la que ocupan una posición subordinada.

Cuando hablo de un campo social estructurado en clases sociales dominantes-dominados, y de relaciones en ese campo como relaciones de dominación-dependencia, soy consciente de estar simplificando una estructura de posiciones y de relaciones mucho más compleja, estructura en la que los dominantes a secas y los dominados a secas no serían sino los dos polos opuestos.

5. En una sociedad de clases tanto los actores como el público de toda religión ocupan objetivamente determinadas posiciones en la estructura de clases de dicha sociedad.

Esta determinada posición en una estructura de clases (posición de clase) empuja a los actores y al público de una religión a percibir la realidad de una manera **correspondiente** a su condición social, percepción significativamente diferente de la percepción propia de otras posiciones de clase en la misma sociedad.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que toda clase social es un grupo móvil, en **proceso de construcción** (o de destrucción y de reconstrucción), y que su posición social es siempre un momento del proceso de su construcción como clase.

6. Las relaciones con el campo social variarán en el seno de una misma clase social (o de las fracciones que constituyen una clase) según el origen, la trayectoria, la coyuntura y la estrategia de esta clase (o fracción de clase).

Esto significa que la relación de una clase (o fracción de clase) con el campo religioso se encuentra condicionada no solamente por la posición estructural, sincrónica, "estática" de este grupo social sino también por los elementos dinámicos de su origen, de su trayectoria, de su coyuntura y de su estrategia.

7. Toda clase social —o bloque de clases— que se encuentra en camino de constituirse como **dominante** en una sociedad está colocada en una estrategia de ampliación, profundización y consolidación del poder adquirido. Esta estrategia —inherente a toda clase en camino de constituirse

como dominante— implica que toda clase dominante está interesada no solamente en utilizar la **fuerza** sino también en persuadir a los dominados para que aporten su **consenso** a la dominación que se ejerce sobre ellos.

Por esto toda clase que comienza a dominar busca la reduplicación de su poder material de coerción por medio de la ayuda de un poder simbólico de persuasión, es decir, con el desarrollo de un consenso general respecto a su dominación. Es así como una clase en camino de constituirse como dominante está objetivamente interesada en el desarrollo y en la consolidación de su poder simbólico de persuasión, es decir, del consenso general respecto a su dominación. En otras palabras, esta clase buscará convertirse de dominante en **hegemónica**.

La estrategia de una clase en vías de constituirse como clase dominante consiste precisamente en la posibilidad de llegar a detentar el poder de definir (objetiva y subjetivamente, material y simbólicamente) las principales **orientaciones** y los **límites** fundamentales de **toda** actividad realizada en dicha sociedad.

Las clases dominantes utilizan la religión en función de sus intereses de clase cada vez que eso les parece necesario, aunque la adhesión y pertenencia religiosa de esas clases sean mínimas. De hecho se trata de una estrategia de lucha de clases. Así la religión y, en particular, las instituciones religiosas, son utilizadas como “aparatos ideológicos de Estado”, es decir, como instrumentos de transmisión de la ideología dominante.

En consecuencia, toda religión por el hecho mismo de estar en una sociedad donde una clase social —o bloque de clases— se encuentran en camino de constituirse como clase dominante, se encuentra progresiva e inevitablemente sometida a un conjunto de limitaciones y orientaciones destinadas a hacer de la simple dominación una verdadera hegemonía.

8. Todo grupo social que se encuentra en camino de constituirse como **dominado** está colocado en una estrategia de **resistencia a la dominación**.

La resistencia de los dominados —y precisamente por eso son dominados— tiende a realizarse en el interior de los límites y de las orientaciones impuestas por las clases dominantes.

El grupo social constituido —o en camino de constituirse— como clase dominada impone **limitaciones** y **orientaciones** a las actividades surgidas o realizadas en su interior. De esta forma las actividades religiosas en el seno mismo de las clases dominadas estarán parcialmente atravesadas, limitadas y orientadas por el origen, la trayectoria, la posición, la coyuntura y la estrategia propias de las clases dominadas.

9. El interés de toda clase dominada por adquirir la mayor **autonomía** posible, se encuentra directamente en conflicto con el interés de toda clase dominante por establecer su hegemonía.

Este interés objetivo de las clases subalternas por adquirir la mayor autonomía (material y simbólica) respecto a las clases dominantes, im-

plica también una tendencia hacia una cierta **autonomía religiosa**, es decir, hacia la construcción de un sistema de prácticas y de discurso religioso que se organizan alrededor de los intereses objetivos de las clases subalternas.

El conflicto entre el interés de **autonomía** por parte de los dominados y el interés de **hegemonía** por parte de los dominantes, va a traducirse en un conflicto oculto o destapado, en el seno mismo del campo religioso, entre los actores religiosos ligados a las diferentes clases sociales. Por tal razón la unidad aparente de ciertos sistemas religiosos (por ejemplo, de las Iglesias monopólicas) en las sociedades de clase, va a encontrarse constantemente amenazada por la posibilidad de conflictos, cismas y movimientos sectarios.

B. EL CAMPO RELIGIOSO COMO "TERRENO" DE LOS CONFLICTOS SOCIALES

10. El campo religioso no es solamente producto de las relaciones y de los conflictos sociales sino que tiene también una cierta realidad y estabilidad propias.

Algunas sociedades y ciertos grupos sociales elaboran una visión del mundo total o parcialmente religiosa que les permite situarse y actuar de la manera más satisfactoria en su medio natural y social. Este esfuerzo por elaborar tal visión del mundo es un **trabajo de producción religiosa**.

El trabajo religioso —además de un importante aspecto individual y subjetivo tiene un aspecto social y objetivo, aspecto al cual me limitaré en este estudio socio-histórico.

a) El trabajo religioso es una **producción social** porque la **materia prima** de este trabajo es, por una parte, la experiencia colectiva general (costumbres, creencias, normas, tradiciones, logros y fallas, etc.) y por otra parte, la experiencia colectiva particular de una persona. Los **instrumentos** de este trabajo son también instrumentos transformados y utilizados colectivamente (y en primer lugar, el lenguaje).

El **producto** de este trabajo religioso es compartido por una colectividad constituída como su destinatario. La función de este trabajo es una **función social**: la de preservar o transformar una determinada situación (interna o externa) de la colectividad portadora de un interés religioso.

b) El trabajo religioso es una **producción objetiva** porque es realizada por seres humanos objetivamente existentes. Gran parte de la **materia prima** de este trabajo es la experiencia colectiva objetivamente cristalizada y susceptible de ser observada sistemáticamente (discursos orales, escritos, gestuales, iconográficos, organización del espacio, comportamientos, etc.). Los **instrumentos** del trabajo religioso tienen también una realidad objetiva (vestidos, objetos de culto, etc.). El **producto** es objetivo en cuanto visión del mundo comunicable y compartida (textos, fórmulas verbales, empleos del espacio y del tiempo, comportamientos, etc.). Este trabajo religioso tiene una **función objetiva**: permitir a la colectividad

portadora de tal interés, la acción en un medio socio-natural, para preservar o transformar su situación objetiva en dicho medio.

11. Teniendo en cuenta el grado de **especialización del trabajo religioso**, las diferentes sociedades pueden ser clasificadas desde las sociedades en las que prácticamente no hay especialización hasta las sociedades en las que el trabajo religioso está monopolizado por un cuerpo estable de funcionarios especializados en este trabajo.

La especialización del trabajo religioso consiste en la constitución progresiva de un **cuerpo de funcionarios** específicamente encargados de satisfacer un tipo particular de interés (el interés religioso) característico de algunos grupos, mediante la elaboración (producción religiosa) de un cierto tipo de prácticas y discursos (prácticas y discursos religiosos).

12. El campo religioso, en cuanto conjunto de actores e instituciones sociales específicamente encargadas de la producción religiosa, constituye la **instancia mediadora** del impacto de los conflictos sociales sobre la producción religiosa; instancia mediadora capaz de obstaculizar, facilitar, filtrar o dirigir las influencias que, venidas del exterior del campo religioso, pueden actuar sobre él. Se puede entonces hablar de una **autonomía relativa** del campo religioso porque:

a) La influencia de las estructuras, de los conflictos y de las transformaciones de una sociedad global no opera un efecto directo, mecánico, ni automático en el nivel de las prácticas y de los discursos religiosos que se tienen en el seno de dicha sociedad.

b) Se trata además de un efecto **variable** debido no solamente a las circunstancias extrarreligiosas sino también a las condiciones internas del campo religioso.

13. Desde un punto de vista sociológico el fundamento de la autonomía relativa del campo religioso es triple:

a) En cuanto **visión del mundo** interiorizada por los creyentes y

b) En cuanto conjunto estructurado de **prácticas y discursos** compartidos y repetidos por un grupo social, el sistema religioso adquiere una cierta continuidad y una cierta consistencia que lo hace refractario a las transformaciones repentinas y repetidas y favorece la tendencia del sistema a su reproducción.

c) Los sistemas religiosos en cuanto producidos, reproducidos, conservados y difundidos por un cuerpo estable de funcionarios organizados tienen una **dimensión institucional** que refuerza su continuidad, su consistencia y su tendencia a la reproducción.

14. La especialización del trabajo religioso es el resultado de un **proceso conflictivo** porque el establecimiento y consolidación de un cuerpo especializado de funcionarios implica en su origen un proceso de **expropiación de los medios de producción religiosa** (lugares sagrados, objetos de culto, organización de los tiempos religiosos, etc.).

Con esta expropiación de los medios de producción religiosa de una comunidad se dará:

a) La apropiación privada de tales medios por parte del grupo interesado en el monopolio de la producción religiosa, o

b) la **supresión**, —total o parcial— de tales medios, al mismo tiempo que

c) su **sustitución** —parcial o total— por otros medios de producción religiosa que se encuentran ya en las manos del grupo emergente.

15. La aparición de un cuerpo especializado de funcionarios encargados del trabajo productivo religioso, con la formación correlativa de un campo religioso y la constitución de la mayor parte de los miembros de la comunidad en "laicos" (objetivamente desposeídos de los principales medios de producción religiosa), constituye una primera gran **división del trabajo religioso**.

16. La división interna del trabajo religioso con la fragmentación que de ahí se sigue del interés religioso en una estructura de **intereses religiosos múltiples, opuestos y asimétricos**, conduce a una **estructura compleja de dominación interna** en el campo religioso.

Una primera relación de dominación es la de clérigos/laicos (puesto que los clérigos poseen los medios de producción religiosa). Pero en el interior del mismo clero hay una segunda relación de dominación religiosa entre alto/bajo clero (el "alto clero" está interesado en la **preservación**, ampliación y profundización de su poder religioso, mientras que el "bajo clero" está interesado en la **conquista** de mayor poder religioso).

17. La fragmentación conflictiva y asimétrica del interés hace necesaria la sistematización y la moralización del discurso, de las prácticas y de las organizaciones religiosas.

Sistematización, es decir, constitución de la producción religiosa como **producción unificada y coherente**, a fin de reducir simbólicamente los conflictos latentes en el campo religioso y poder así evitar su desarrollo y su explosión.

Moralización, es decir, insistencia sistemática en la producción, reproducción e imposición de **normas de conducta** tendientes a la estabilización y sacralización de las relaciones del campo religioso para evitar así una rebelión contra el orden religioso establecido.

Con la especialización y la división interna del trabajo religioso, la producción religiosa no está destinada solamente a la función "extrainstitucional" de satisfacer el interés religioso de algunos grupos sociales, sino que también tiene la función "intrainstitucional" de preservar un equilibrio en el seno del campo religioso.

18. En una sociedad de clases la producción religiosa está sometida a exigencias desiguales y opuestas que ejercen presión sobre esta producción y que la limitan y orientan. Se trata por eso de una **producción**

25/ **religiosa transaccional**, es decir, de una producción que por el hecho de realizarse en medio de intereses diferentes, conflictivos y asimétricos deberá satisfacer de manera **parcial y desigual** a cada una de las diferentes categorías interesadas en esta producción. El campo religioso adquiere una dinámica precisamente en los conflictos y transacciones inevitables surgidas de la diversidad de intereses entre

- a) clérigos y laicos;
- b) las diferentes categorías de clérigos;
- c) las diferentes fracciones del laicado.

19. La estructura social actúa sobre la dinámica del campo religioso (es decir sobre la actividad y las transformaciones de la producción religiosa especializada) por medio de las demandas religiosas que corresponden a cada clase o fracción de clase. A su vez esas demandas son transmitidas al campo religioso por medio de las instancias religiosas institucionalmente diferenciadas (organizaciones, órdenes y grupos religiosos, etc.). Es así como la situación interna del campo religioso va a mediatizar de una manera particular las demandas de los actores sociales en conflicto y va a orientar la forma y el contenido de la producción que debe satisfacer **transaccionalmente esas demandas**.

20. Entre los grupos clericales dominantes y los grupos sociales dominantes hay una tendencia a la convergencia y al apoyo recíproco. Esto se debe, entre otras razones, a la homología estructural de las respectivas posiciones (dominantes) y al hecho de que el origen social del alto clero se encuentra generalmente en los grupos sociales dominantes.

21. Desde el punto de vista del poder religioso una "iglesia" se definirá como el conjunto estructurado de actores y de instituciones religiosas que, en un momento dado, han adquirido el **monopolio del ejercicio legítimo del poder religioso**. En este sentido específico una "iglesia" es el sistema religioso que detenta la capacidad de definir como legítimo o ilegítimo a un actor o a una acción religiosa. La legitimidad religiosa es

- a) una expresión de las relaciones de fuerza en un momento determinado de la lucha por el poder religioso y
- b) la resultante de luchas anteriores por el monopolio del ejercicio legítimo del poder religioso.

22. Los rasgos tendenciales característicos de la estrategia de una "iglesia" son:

- a) conservar el monopolio adquirido del ejercicio legítimo del poder religioso,
- b) conservar y ampliar su público;
- c) preservarse de los conflictos, crisis, rupturas y transformaciones repentinas y repetidas;
- d) reproducir la estructura fundamental del campo religioso en su conjunto mediante el mantenimiento del orden religioso establecido.

En líneas generales se puede resumir la estrategia eclesiástica de una iglesia monopólica como una estrategia de **reproducción de la estructura del poder religioso establecido**. Estrategia que lleva a la "iglesia" a la institucionalización de los mecanismos capaces de preservar su **unidad** y su **continuidad** en medio de —y a pesar de— las divisiones y las transformaciones que ocurren sea en la estructura social, sea en el mismo campo religioso.

23. Toda "iglesia" está permanentemente confrontada al peligro del surgimiento de **profetas**, es decir, de productores religiosos implicados en una estrategia de conquista del poder religioso y capaces de movilizar a sectores significativos del público de la "iglesia" contra el monopolio del poder religioso ejercido por ésta.

Sociológicamente un profeta es la persona o el grupo, capaz de producir una **innovación profética**, es decir, una innovación religiosa apta para expresar un conjunto de demandas religiosas hasta el presente insatisfechas, innovación apta para movilizar un conjunto de fuerzas —laicas y clericales— en vistas a la transformación de la estructura vigente en el campo religioso.

En la medida en que toda innovación profética constituye una amenaza objetiva al monopolio del ejercicio legítimo del poder religioso por parte de la "iglesia", esta innovación suscita reacciones negativas. Por parte del poder eclesiástico las reacciones antiproféticas tienden a:

- a) **excluir** a los representantes más refractarios del movimiento profético;
- b) **recuperar** a los fieles vacilantes de dicho movimiento;
- c) **descalificar** parcialmente la innovación profética;
- d) **incorporar** parcialmente esta innovación a fin de impedir su control por el movimiento profético y a fin de satisfacer en parte las demandas que permitieron la aparición de dicho movimiento.

No hay que olvidar que la trayectoria socio-histórica recorrida por toda "iglesia" define ciertos **límites de tolerancia** tanto más sólidos cuanto más fuerte ha sido la ligazón **con** (y más extendido el tiempo de permanencia de esta "iglesia" **en**) un sistema social determinado. Una innovación profética provocará casi seguramente su exclusión de la "iglesia" en el caso de que traspase estos límites de tolerancia por el hecho de encontrarse muy ligada a una estrategia social extraña a la "iglesia".

24. Las estructuras y los conflictos sociales hacen posibles o imposibles, limitan y orientan las transformaciones del campo religioso. Pero las mutaciones socialmente posibles del campo religioso se hacen **reales** solamente en la medida en que

- a) hay una producción innovadora en el campo religioso;
- b) hay condiciones objetivas en el seno del campo religioso que permiten el éxito relativo de esta producción innovadora.

Aun en el caso de que hubiera innovaciones significativas en la estructura social, si no hay producción innovadora en el seno del campo religioso, la realidad de la religión se reducirá a una simple reproducción de sí misma o a una lenta decadencia del sistema religioso en cuestión. Lo mismo sucederá si hay una producción religiosa innovadora (adaptativa o profética) pero las condiciones internas del campo religioso impiden su desarrollo.

25. Toda religión tiene una historia y una tradición, un discurso y una organización, una posición en la sociedad y una composición social interna, un público y unos recursos determinados. Aunque estos elementos están ligados entre sí, cada uno actúa como una fuerza particular que, de una manera variable según el caso concreto, empuja a la religión en un sentido específico y con una amplitud propia. La realidad de una religión en un momento determinado es la **resultante** de todas esas fuerzas (lo mismo que de otras fuerzas posibles) que arrastran a dicha religión en diferentes direcciones y con diferentes intensidades.

* * *

C. EL CAMPO RELIGIOSO COMO "FACTOR ACTIVO" EN LOS CONFLICTOS SOCIALES

26. El trabajo intelectual en general, y el trabajo religioso en lo que tiene de trabajo intelectual, consiste en la transformación de lo vivido socialmente en pensado socialmente. Toda religión en la medida en que transforma lo vivido socialmente en pensado socialmente (y pensado en referencia a fuerzas sobrenaturales y metasociales), estructura de una manera particular la experiencia objetiva de los grupos creyentes y define para dichos grupos lo pensable y lo impensable, lo útil y lo dañino, lo importante y lo secundario, lo urgente y lo despreciable, lo evidente y lo discutible, lo prohibido, lo permitido y lo obligatorio, lo relativo y lo absoluto. Toda religión al operar esta estructuración de la experiencia colectiva, hace posible, limita y orienta la acción del grupo creyente sobre su entorno socio-natural. Por esto toda religión puede tener influjo sobre el desarrollo de una sociedad y puede cumplir funciones sociales.

27. La importancia y las funciones de una religión son **variables** según la historia, la estructura y la coyuntura de cada sociedad y de cada sistema religioso. Es pues un sin sentido hablar de la función social de la religión en la sociedad. El verdadero trabajo radica en conocer las funciones sociales de un sistema religioso en una sociedad particular, y esto no se logra sino después de una investigación cuidadosa y concreta.

28. En la medida en que la fuerza y la capacidad de legitimación social de un sistema religioso reside en su público, toda "iglesia" está interesada en la conservación de su público y en la reproducción constante de los lazos que lo unen a ella. Pero en la medida en la que ese "público" está atravesado por conflictos (por el hecho de ser un público masivo y que pertenece a diferentes clases sociales), en esa medida

habrá una producción religiosa suficientemente ambigua dirigida a satisfacer las diferentes demandas y a impedir la defección de sectores de cualquier clase (dominante o subalterna).

Bajo estas condiciones toda "iglesia" tiende a la producción de un discurso religioso **unitario y ambiguo**, una de cuyas funciones casi inevitablemente conservadora es la de **ocultar, desplazar y superar simbólicamente** en la trascendencia los conflictos sociales.

29. Así como la **unificación religiosa** de los dominantes y de los dominados en una sola y misma "iglesia" contribuye generalmente a la superación simbólica de los conflictos sociopolíticos, así también la **división religiosa** interna de las clases subalternas puede interesar y ser favorecida por las clases dominantes en la medida en que esta división efectúa un **desplazamiento simbólico** de los conflictos sociopolíticos.

30. Si el trabajo religioso **de y para** las clases subalternas en una determinada sociedad logra producir una visión religiosa del mundo (comunicable y compartida) capaz de situar y orientar a las clases subalternas en su medio socio-natural de una manera autónoma, diversa y opuesta a la de las clases dominantes, entonces la producción religiosa tenderá a cumplir una función social revolucionaria. Función que no se reduce al nivel de la visión del mundo sino que puede extenderse al desarrollo del grado de:

a) **Conciencia de clase** (en cuanto percepción que un grupo tiene de sí mismo); sobretodo cuando un sistema religioso explicita las relaciones de dominación, desacraliza a las clases dominantes y presenta las luchas de liberación como inspiradas por fuerzas sobrenaturales y meta-sociales;

b) **organización de clase** (en cuanto existencia y empleo colectivo repetido de espacios y tiempos comunes); una religión puede funcionar como canal de organización autónoma de las clases subalternas sobre todo si hay un solo sistema religioso común a esas clases y diferente y opuesto al sistema (o sistemas) religioso de las clases dominantes;

c) **movilización de clase** (en cuanto a acciones colectivas de enfrentamiento al poder de otras clases); sobre todo si hay conflictos declarados entre un sistema religioso común a las clases subalternas y otro sistema (o sistemas) exclusivo de los dominadores.

31. La posibilidad de que una "iglesia" cumpla funciones sociales no conservadoras y aun revolucionarias, se acrecienta en el caso en el que una sociedad está invadida por grupos extranjeros con creencias religiosas diferentes.

Pero también en el seno de una sociedad, en el caso de movimientos sociales contra formas de dominación interna, pueden desarrollarse en el interior de una "iglesia" movimientos que favorezcan la autonomía de las clases subalternas. Las posibilidades para que el descontento de las clases subalternas se exprese en el seno de una "iglesia" y bajo formas religiosas, son mayores cuando por iniciativa del poder central está blo-

queada cualquier otra forma de protesta (económica, política, cultural) contra la dominación. Esto es más factible cuando los lazos entre la iglesia y el poder central han entrado en un proceso de debilitamiento.

32. En América Latina se han multiplicado en estos últimos años los casos de sacerdotes y laicos católicos (y de algunos obispos) que se han convertido en una especie de **intelectuales orgánicos** de ciertos sectores subalternos.

Esto se ha dado ahí donde estas personas o grupos:

a) Han escuchado, comprendido, sistematizado y expresado un conjunto de nuevas demandas religiosas insatisfechas de las clases subalternas;

b) Han actuado en una situación de crisis sociopolítica con un reforzamiento de la represión por parte del poder establecido, situación que ha bloqueado todos los otros medios de expresión del descontento popular dejando como único medio de protesta las instituciones religiosas;

c) Están situados en una "iglesia" en crisis que ha visto disminuir su poder material y su influencia cultural, que es cada vez menos solicitada (y privilegiada) por los detentores del poder económico-político y que se preocupa de la reducción progresiva de su público y de su cuerpo de funcionarios;

d) Han asimilado y transmitido una serie de innovaciones que se han producido en la Iglesia Católica en el curso de los últimos años (sobre todo a partir del Concilio Vaticano II).

CAPITULO I.

EL TELON DE FONDO

IGLESIA Y SOCIEDAD EN COLOMBIA: 1930-1950

1. La situación concordataria a partir de 1887

A finales del siglo XIX la Iglesia católica había perdido en América Latina la mayor parte de los combates librados contra el poder civil. El poder temporal y la influencia de la Iglesia habían sufrido un tal embate que, difícilmente los eclesiásticos latinoamericanos podían pretender que la institución a la cual pertenecían fuera uno de los puntales de la sociedad. La Iglesia colombiana constituye una excepción a la regla.

Aunque Colombia fue el primer país de América Latina en que se estableció la separación de la Iglesia y del Estado (1853) a partir de la adopción de la Constitución de 1886 y del Concordato de 1887, se reanudaron y fortalecieron estrechas relaciones entre las autoridades políticas y las eclesiásticas.

Si bien la Constitución y el Concordato preveían una Iglesia independiente, también declararon que era una responsabilidad del Estado el reconocimiento y protección de los derechos de la Iglesia. Así, dentro de este marco constitucional y con un partido conservador clerical en el poder hasta 1930, la autoridad eclesiástica alcanzó enormes proporciones. En ninguna cuestión política, económica o cultural de interés público podía ignorarse enteramente la posición de los eclesiásticos. J. Lloyd Mecham en una obra ya clásica sobre la historia de las relaciones Iglesia-Estado en América Latina anotaba en 1934 que "la iglesia católica ha sido más tenaz en su control de la vida nacional y civil de Colombia que en ningún otro país de la América Latina" (1).

El Concordato negociado el 31 de diciembre de 1887 por el presidente Rafael Núñez convenía que:

— "La religión Católica, Apostólica, Romana, es la de Colombia; los poderes públicos la reconocen como elemento esencial del orden social, y se obligan a protegerla y hacerla respetar, lo mismo que a sus ministros, conservándola a la vez en el pleno goce de sus derechos y prerrogativas" (artículo 1º);

— "La legislación canónica es independiente de la civil, y no forma parte de ésta; pero será solemnemente respetada por las autoridades de la República" (artículo 3º).

— “En las universidades y en los colegios, en las escuelas y en los demás centros de enseñanza, la educación e instrucción pública se organizará y dirigirá en conformidad con los dogmas y la moral de la religión Católica. La enseñanza religiosa será obligatoria en tales centros y se observarán en ellos las prácticas piadosas de la religión Católica” (artículo 12). El gobierno se comprometía a impedir “que en el desempeño de asignaturas literarias, científicas y, en general, en todos los ramos de la instrucción, se propaguen ideas contrarias al dogma católico y al respeto y veneración debidos a la Iglesia” (artículo 13) y concedía que “En el caso de que la enseñanza de la religión y la moral, a pesar de las órdenes y prevenciones del gobierno, no sea conforme a la doctrina católica, el respectivo Ordinario diocesano podrá retirar a los profesores o maestros la facultad de enseñar tales materias” (artículo 14).

— Por su parte “El Padre Santo, como prueba de particular deferencia y con el fin de conservar la armonía entre la Iglesia y el Estado, conviene en que a la provisión de las sillas arzobispaes y episcopales preceda el agrado del Presidente de la República. Por consiguiente, en cada vacante podrá éste recomendar directamente a la Santa Sede los eclesiásticos que, en su concepto, reunieran las dotes y cualidades necesarias para la dignidad episcopal, y la Santa Sede, por su parte, antes de proceder al nombramiento manifestará siempre los nombres de los candidatos que quiera promover, con el fin de saber si el Presidente tiene motivos de carácter civil o político para considerar a dichos candidatos como personas no gratas” (artículo 15).

— Como contrapartida el gobierno se comprometía a restituir o compensar por los bienes expropiados a la Iglesia en años anteriores (artículos 22 a 28) y acordaba que “Los convenios que se celebren entre la Santa Sede y el Gobierno de Colombia para el fomento de las misiones católicas en las tribus bárbaras no requieren ulterior aprobación del Congreso” (artículo 31). El territorio ocupado por “las tribus bárbaras”, abarcaba, grosso modo, la mitad de la República (2).

2. Bipartidismo político y catolicismo

En Colombia, existían, y todavía existen, dos partidos políticos tradicionales: el liberal y el conservador. No es fácil señalar los intereses representados por cada uno de ellos. Ambos son pluriclasistas, pero constituyen el control y la expresión política de una oligarquía que detenta el poder económico. Históricamente un criterio de distinción entre ambos partidos ha sido el religioso, clerical-anticlerical (3), unido a la idea de tradición-modernización, de autoridad-libertad, con una cierta oposición campo-ciudad. Así el partido conservador aparece como partido clerical y tradicional, con una clientela predominante en los campos, en donde también ha sido más fuerte la influencia de la Iglesia Católica; mientras que los sectores urbanos y más secularizados han votado generalmente por el partido liberal.

Hasta años muy recientes la afiliación política era, en gran parte, cuestión de herencia familiar; cambiar de partido era considerado socialmente como una traición. Además en el interior de un sistema social rígidamente estratificado y jerarquizado (relación patrón-peón) las clases dirigentes, a través de los partidos políticos, utilizaron lealtades hereditarias para asegurarse apoyo popular en los conflictos intraelitistas. En buena medida los partidos se convirtieron en instrumentos de control desde arriba y en vehículos de los intereses de las élites.

Las luchas políticas partidistas a lo largo de la época republicana han sido agrias y violentas. Después de ganar el poder, un partido inicia la transformación del cuerpo político para su propia máxima ventaja, consolidando su posición por medio de la máxima reducción del adversario. A propósito de este partidismo sectario, escuchemos la opinión de un estudioso de la historia política colombiana:

"El sistema de partidos políticos en Colombia puede compararse a una jungla voraz en la que las concesiones son vistas como un signo de debilidad, mientras que la fortaleza es aplastada oponiéndole mayor fuerza y ferocidad. El oportunismo es cosa corriente, más aún, es considerado como una función legítima de la maquinaria de partido. La política se convierte en cuestión de extremos: el oscuro es negro medianoche y la luz es tan enceguedora como en una llanura nevada. Entre la luz y las tinieblas no hay lugar para los matices.

Es fácil, entonces, comprender la existencia de una constante corriente de arremetidas y contra-arremetidas. Para el liberal, el conservador es un pensamiento reaccionario, dirigido a perpetuarse en el poder y establecer un gobierno elitista a espaldas de las necesidades del pueblo y apoyado por el monopolio espiritual del catolicismo. El liberal considera que solamente su partido está vivo, es progresista, altruista y dotado de sabiduría. Por otra parte, un conservador considera a su oponente como un anárquico, demagogo, ateo anticlerical y federalista que amenaza desintegrar al Estado. Piensa además que los liberales están sospechosamente cercanos al comunismo y que la política liberal establecerá una esclavitud de la conciencia destruyendo los principios nacionales y la moralidad pública a través de la supresión del clero".

John D. MARTZ, **Colombia. A Contemporary Political Survey**, Chapel Hill, 1962, p. 19.

La incorporación del elemento religioso en las lides políticas aumentó el grado de intransigencia entre los dos partidos. La política, arte de lo posible, se convirtió en campo de guerra santa donde nuevos cruzados se aprestaron, de lado y lado, a imponer sus respectivas e incuestionables ortodoxias.

Como prácticamente todos los colombianos eran católicos, también lo eran la mayoría de los liberales, aunque siguieran una política generalmente anticlerical. Por ejemplo, durante el gobierno de Francisco de Paula

Santander (1832-1836) como presidente de la Nueva Granada, entre quienes apoyaban las medidas tendientes a refrenar el poder político y económico de la Iglesia figuraban hombres que se consideraban devotos católicos, anticlericales pero no irreligiosos. Lo mismo sucedió durante el último período liberal del siglo pasado y durante los gobiernos liberales entre 1930-1946, época en la que los apologistas de la Iglesia atacaron toda proposición de cambio en los derechos y poderes eclesiásticos calificándola como de naturaleza radical, socialista y comunista. Conservadores y eclesiásticos argüían que la preponderancia de la religión católica en Colombia* imponía al Estado un régimen de unión con la Iglesia y de sometimiento a sus principios morales y religiosos. Por su parte los conservadores sabían sacar provecho de esta unión y sometimiento.

Una muestra de cómo se utilizaba la religión para argumentos electorales lo da el tono de la propaganda política del Partido Conservador en 1930, año de grave crisis económica y de la fundación del Partido Comunista Colombiano. La propaganda que mencionamos era del tono siguiente: Arriba, la imagen del Buen Pastor que dice: "Venite ad me omnes". Sigue esta jaculatoria: "Señor, que el signo de tu cruz vuelva a ser sombra de amparo para nuestro pueblo, y se cumpla lo pedido", Venid a mí todos los hombres! — ATRAS LOS ATEOS—. Así como no se puede ser católico y masón al mismo tiempo, tampoco se puede ser comunista y católico al mismo tiempo. Los Concejos Municipales no pueden ser de los comunistas. A los Concejos Municipales no pueden entrar los comunistas. Los católicos no pueden votar por los comunistas. La peste comunista se está infiltrando en todos los organismos de la vida colombiana y constituye una amenaza para el sentimiento católico del pueblo y para las mismas instituciones de la República. Frente al avance comunista en Colombia, que cada día se perfila con mayor peligro, es necesario tomar resoluciones definitivas. Ha pasado ya el tiempo para la contemplación pasiva. Hemos visto la multiplicación de los adeptos y presentido los peligros, y ha llegado también el momento de una nueva cruzada POR DIOS Y POR LA PATRIA".

"Nadie será ajeno a la lucha. Está de por medio la tradición católica del país y la obligación irrenunciable de defender a Bogotá de los males que se vislumbran. Hace algún tiempo el comunismo era una agrupación inofensiva; hoy es el flagelo del pueblo.

Los comunistas, contrariando las leyes de la República, han hecho del sindicato un arma política aprovechándose para ello de la ingenuidad y de la ignorancia de las gentes.

* En el censo de 1918 el 99.3% de la población, o sea, 4'683.948 habitantes aparecen como católicos. Cfr. República de Colombia, Dirección General de Estadística, **Censo de Población**, 1918, Bogotá, Imprenta Nacional, 1924.

En el censo de 1938 sobre un total de 8'701.816 habitantes, 8'655.167, o sea el 99.4% se clasificaron como católicos. Cfr. Ernesto CAMACHO LEYVA (ed.) **Quick Colombian Facts**, Bogotá, Instituto de Opinión Pública, 1960, p. 161.

Anotamos que en Colombia los archivos bautismales de la Iglesia católica son también registros oficiales de la natalidad en la nación.

Si usted es católico verdadero, apoye la lista oficial del DIRECTORIO CONSERVADOR DE BOGOTÁ.

—Comité Conservador de Agitación y Propaganda" (4).

Precisamente en ese año de 1930, el 9 de febrero, se quebró una hegemonía conservadora de medio siglo. La caída del conservatismo es un episodio revelador de las vinculaciones entre la Iglesia Católica y el Partido Conservador.

A principios de 1925, el Arzobispo de Bogotá, Bernardo Herrera Restrepo (1891-1928), comunicó por medio de su obispo coadjutor, Ismael Perdomo (1928-1950) (6), a los señores Miguel Abadía Méndez y Alfredo Vásquez Cobo, que se había convenido que fueran presidentes de la República en 1926 y 1930 respectivamente. Abadía Méndez resultó en efecto, elegido presidente para el período de 1926-1930, pero como era "civilista" y temía a los "militaristas" que rodeaban al General Vásquez Cobo, manipuló las listas de parlamentarios para excluir a los "vasquistas" del Congreso de la República que quedó con mayoría de partidarios del conservador Guillermo Valencia.

Cuando en 1929 llegó el momento de escoger candidato para sucesor de Abadía, el presidente del Senado, Emilio Robledo, preguntó al arzobispo Perdomo su parecer. El Arzobispo escogió a Vásquez Cobo, de acuerdo a la designación que años atrás hiciera Monseñor Herrera Restrepo. El directorio conservador, influenciado por Abadía, no aceptó el dictámen arzobispal. Estos hechos dividieron al Episcopado. "El que comenzó recomendando la candidatura del doctor Valencia fue el decano del Episcopado, Monseñor Manuel José de Caycedo, Arzobispo de Medellín. A este reto casi todos los obispos contestaron. Se declararon partidarios del doctor Valencia y rechazaron al General Vásquez Cobo los Arzobispos de Garzón y Santa Rosa de Osos. Se declararon abiertamente Vasquistas y condenando a los Valencistas como anticatólicos los obispos de Cali, Ibagué, Tunja, San Gil; otros fueron más reservados en sus apreciaciones" (7).

Tras la división del Episcopado vino la división del clero. Cada párroco o sacerdote enviaba telegramas, que eran publicados profusamente, a su respectivo candidato.

Consultada la Santa Sede, recomendó que el Episcopado se uniera alrededor del candidato lanzado por la mayoría del Congreso, y éste era Guillermo Valencia. En consecuencia, Monseñor Perdomo envió el siguiente telegrama al Episcopado: "Papa comunícame es voluntad suya obispos colombianos hagan todo esfuerzo y sacrificio obtener unión católica mandanos apoyar candidatura Valencia" (8).

Fiel a la Santa Sede, el primado dio una circular a sus fieles (23 de enero de 1930) en la que decía: "...declaramos que debe apoyarse la candidatura presidencial del doctor Guillermo Valencia, y votar todos por él, prescindiendo de simpatías personales por justas y merecidas que sean, venciendo repugnancias y olvidando agravios" (9).

La unidad, sin embargo, no se consiguió. El 24 de enero se supo en Bogotá que ocho obispos habían hecho saber al Primado que continuarían sosteniendo la candidatura del General Vásquez Cobo.

En las urnas electorales el General Vásquez Cobo obtuvo 214.583 votos, el doctor Valencia 240.360 y el candidato liberal, doctor Enrique Olaya Herrera, 369.934 votos. Por su parte, Monseñor Perdomo pasó a la historia con el sobrenombre de "Monseñor Perdimos".

Las hesitaciones del clero fueron sólo uno de los factores de la caída del Partido Conservador que, desgastado por el ejercicio ininterrumpido del poder y debilitado por viejas y cada vez más intransigentes pugnas internas, tuvo que afrontar la crisis económica mundial*. La "catástrofe" se veía avectar. En una pastoral del 15 de noviembre de 1929, Monseñor Miguel Angel Builes, obispo de Santa Rosa de Osos (10), famoso por sus declaraciones político-religiosas, presagiaba la tormenta:

"Dios entrega a su ceguera a aquellos que quieren perderse. Y nosotros como ciegos, estultos, divididos, fraccionados, nos vamos al abismo mientras el liberalismo y el comunismo, ayudados acaso por el dinero protestante, se ríen de nuestra insensatez y preparan en las sombras la ruina de la Iglesia y de la Patria, azuzando a los unos y a los otros para acentuar la división y hacer más estruendosa nuestra caída y más irreparable nuestro desastre" (11).

Parecía claro que la caída del conservatismo significaba la ruina de la Iglesia, y que la ruina de ésta iría acompañada de la ruina de la Patria. Se ubica también a los enemigos causantes de la catástrofe. A Monseñor Builes sólo le faltó incluir a la masonería para completar el cuadro de los adversarios, cuadro que se aprecia leyendo la **Revista Javeriana** de la época. Esta revista, influyente vocero del pensamiento católico, fue fundada por los jesuitas en 1933 porque se echaba de menos en Colombia una revista católica de "alta cultura" (12). En sus **Orientaciones** y **Comentarios**, secciones donde se presentaba el pensamiento de sus editores, se abrió fuego contra el comunismo, la masonería, el liberalismo y el protestantismo. Positivamente la revista sugirió la idea de los sindicatos católicos, insistió en la Doctrina Social de la Iglesia y planteó el tema del corporativismo.

El corporativismo comportaba el remplazo de la estructura política centralizada, de tipo monolítico, por divisiones más "naturales" (corporaciones) y la concesión a las masas del derecho de dar su parecer en la administración de estas entidades más adaptadas a sus necesidades. Los católicos esperaban de la descentralización corporativa no solamente un progreso en la solución del problema social, preservando al mismo tiempo la estructura jerárquica, sino además un acrecentamiento del poder tem-

* Durante el gobierno de Abadía Méndez, al desempleo se sumaron el déficit presupuestal, las acusaciones de deshonestidad de altos empleados públicos y un creciente antagonismo de clases que, como en el caso de las bananeras de la United Fruit Company terminó en masacre (Ciénaga, 6 de diciembre de 1928). Cfr. Carlos CORTES VARGAS, **Los sucesos de las bananeras**, Bogotá, 1929.

Alberto CASTRILLON, **120 días bajo terror militar. La huelga de las bananeras**, Bogotá, 1929.

11
poral de la Iglesia: en la sociedad ideal corporativa, las organizaciones obreras y profesionales se encontrarían bajo la tutela de la Iglesia en tanto que gozarían de una relativa libertad respecto a la burocracia estatal. Fue este el sueño no realizado de una **Cristilandia***, propuesto por el padre Félix Restrepo, S. J. influyente personaje de la época en los medios intelectuales católicos y conservadores, quien fuera rector de la Universidad Javeriana (Bogotá) e Iberoamericana (México).

3. Los gobiernos liberales

El presidente Olaya Herrera (1930-1934) pertenecía a la aristocracia liberal; antes de su elección ocupaba el cargo de embajador de Colombia ante el gobierno de los Estados Unidos de América. Olaya Herrera prometió, al recibir la primera visita del Arzobispo Perdomo, conservar la armonía del gobierno con la Iglesia (13). Por su parte la Conferencia Episcopal de 1930 dio severas normas sobre la intervención del clero en la política. Por ejemplo, prohibió, bajo suspensión **a divinis**, el denigrar en público a las autoridades legítimas civiles y eclesiásticas. Pero según el Arzobispo de Bogotá, si el gobierno guardaba moderación, el liberalismo como partido, continuaba defendiendo la implantación del laicismo y hostilizaba a no pocos sacerdotes (14).

Olaya, con su gobierno de "Concentración Patriótica Nacional", trató de conducir al país a través de un período de crisis económica y de tensión social; su propósito no fue la innovación o el disturbio del statu quo; su gobierno no representó una ruptura con el modo de funcionamiento de la época precedente sino un Moratorio Económico (en el cual los intereses fueron reducidos, los juicios para obtener el pago de deudas atrasadas quedaron suspendidos y la absorción de tierras por hipotecas vencidas no se adelantó durante el período de la crisis económica) y una transición hacia la República Liberal" y la "Revolución en marcha" proclamada por su sucesor **Alfonso López Pumarejo (1934-1938)**. López, vástago de una familia de banqueros, representaba el ala izquierda del liberalismo. Había sido agente en Colombia del banco Baker-Kellog de New York, primer presidente en Colombia de la American Mercantile Bank y embajador en Londres en 1931. Reinauguró el ciclo de los "gobiernos de partido". Bajo su influjo, los sectores tradicionalistas comenzaron a perder importancia: en lo espiritual, el clero sintió que disminuía su prestigio con la secularización del Estado y con los esfuerzos del gobierno por quitarle el control educativo (15); en lo social sufrió deterioro un patronato rural y urbano, pues los trabajadores del campo y de la ciudad tuvieron vía ancha para organizarse; en la esfera política perdió influencia el partido conservador que, refugiado en el abstencionismo, no hizo más que debilitarse.

* Véase la serie de conferencias del P. Restrepo transmitidas por la Radiodifusora Nacional de Colombia en los meses de junio y julio de 1951 y publicadas ese mismo año por el Ministerio de Educación Nacional bajo el título **Colombia en la encrucijada**, Biblioteca Popular de Cultura Económica, Bogotá, 1951, p. 141. Sobre la organización de la **Cristilandia** véanse las páginas 105-120.

López Pumarejo, acaudillando la burguesía progresista y apoyándose en los sectores populares más combativos, se propuso la liquidación de la Colonia y el viraje hacia la Revolución Industrial (16) de acuerdo con la Declaración de la Convención Liberal Nacional de 1935 que decía: "Hay que reconstruir la estructura económica del país sobre bases más sólidas y democráticas y... demoler la economía colonial que establecieron los españoles y que la República en sus primeros tiempos ha venido consolidando".

Las reformas sociales que propuso López Pumarejo fueron objeto de una tal controversia que a escasos dos años de iniciar su "Revolución en Marcha", al inaugurar la exposición Industrial de Barranquilla en diciembre de 1936, el Presidente expresó la opinión de que "parecía prudente abrir un paréntesis de organización y encauce de todas las corrientes des-pertadas repentinamente de su sueño, **una pausa en la revolución**, con el espíritu de consolidar las conquistas obtenidas" (17). Los siguientes gobiernos liberales, hasta su caída del poder en 1946, vivieron bajo la estrellita de la pausa (18).

Durante el gobierno de López Pumarejo se hicieron tensas las relaciones con la Iglesia. Por momentos se creyó que iban a renovarse las luchas religiosas del siglo pasado (19). Se acentuó el anticlericalismo liberal y el antiliberalismo católico. El partido de gobierno adoptó popularmente como consigna el grito de "viva el partido liberal ateo"; habría que analizar si el grito constituía un enunciado religioso o una reacción política por el hecho de que la jerarquía y el clero en general habían tenido una beligerancia notable en favor del conservatismo mientras éste fue partido de gobierno*.

A comienzos de 1934 la Junta Asesora de la Dirección del Partido Liberal abrió una encuesta entre los Directorios de los Departamentos para conocer sus opiniones sobre las reformas más urgentes. El problema religioso apareció de manera reiterada entre los puntos para la reforma. Se pedía que la nación no tuviera religión oficial y se abogaba por la separación entre la Iglesia y el Estado; se pedía también la libertad de cultos —pero supervigilados por el gobierno nacional—, la abolición o reforma del Concordato —para devolver al poder civil la soberanía perdida—, la instrucción pública obligatoria y laica, el matrimonio civil y el divorcio (21).

Se inició una campaña por la reforma del Concordato, tachándosele de opresor de las inteligencias (22). En 1935 empezó a discutirse en el

* Recordemos una pastoral del ya mencionado Monseñor Miguel Angel Builes, firmada el 5 de abril de 1931, en la que confirmaba que el liberalismo colombiano sí era pecado: "que el liberalismo ya no es pecado, se viene diciendo últimamente con grande insistencia; que los prelados no sólo callan sino que han prohibido hablar del liberalismo; que se levantó la censura de algunos periódicos liberales; que el Papa dirigió una carta laudatoria al excelentísimo señor Presidente y que por tanto, ser liberal ya no es malo: en una palabra, que se puede seguir tranquilamente sin gravamen de con-

Congreso de la República una reforma de la Constitución Nacional (23), reforma muy cuestionada por la Iglesia. Aunque a principios de 1935 el Congreso contaba con una mayoría conservadora, a mediados de ese año se realizaron elecciones legislativas que dieron el control total al liberalismo, favorecido por el abstencionismo de los conservadores. La reforma constitucional pretendía introducir el matrimonio civil y el divorcio, e imponer la escuela oficial, laica, única, gratuita y obligatoria. Aunque estas enmiendas no fueron aprobadas, sí se suprimieron en la Constitución todos los artículos en que eran reconocidos los privilegios de la Iglesia y se admitió la libertad de cultos. Para dar una idea exacta de la Reforma Constitucional en el aspecto religioso, transcribimos a continuación los artículos derogados de la Constitución de 1886:

“Artículo 38: La religión católica, apostólica y romana, es la de la nación; los poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como esencial elemento del orden social. Se entiende que la Iglesia no es ni será oficial, y conservará su independencia.

Artículo 39: Nadie será molestado por razón de sus opiniones religiosas, ni compelido por las autoridades a profesar creencias ni a observar prácticas contrarias a su conciencia.

Artículo 40: Es permitido el ejercicio de todos los cultos que no sean contrarios a la moral cristiana ni a las leyes. Los actos contrarios a la moral cristiana o subversivos del orden público, que se ejecuten con ocasión o pretexto del ejercicio de un culto, quedan sometidos al derecho común.

ciencia las doctrinas del liberalismo y que se puede votar sin pecado por candidatos liberales, sin que eso sea obstáculo para recibir la absolución y participar de todos los bienes y derechos de la Iglesia.

Nada más erróneo, pues lo que es esencialmente malo jamás dejará de serlo, y el liberalismo es esencialmente malo”.

Monseñor Builes citó palabras de León XIII para demostrar que el liberalismo era un “error religioso, filosófico, social y jurídico, que consiste en proclamar la absoluta independencia o autonomía del hombre”.

El error liberal tiene tres grados que, en palabras de Builes, son:

- “1. El rechazo absoluto del supremo dominio de Dios.
2. El rechazo del dominio de Dios en el orden sobrenatural.
3. La aceptación del dominio de Dios en la vida y las costumbres de los particulares, pero no en las del Estado”.

Builes concluía que el liberalismo colombiano era el de tercer grado y enumeró las libertades absolutas predicadas por este partido:

“La libertad de cultos, la libertad de palabra, la libertad de enseñanza y la libertad de conciencia, que llevan el nombre de libertades modernas y que se refieren, no al orden físico natural, sino al orden moral” (20).

Artículo 53: La Iglesia Católica podrá libremente en Colombia administrar sus asuntos interiores y ejercer actos de autoridad espiritual y de jurisdicción eclesiástica, sin necesidad de autorización del poder civil; y como persona jurídica, representada en cada diócesis por el respectivo legítimo Prelado, podrá igualmente ejercer actos civiles por derecho propio que la presente Constitución le reconoce.

Artículo 55: El gobierno podrá celebrar convenios con la Santa Sede Apostólica a fin de arreglar las cuestiones pendientes, y definir y establecer las relaciones entre la potestad civil y la eclesiástica.

Artículo 41: La educación pública será organizada y dirigida en concordancia con la religión católica.

La instrucción primaria costeadada con fondos públicos será gratuita y no obligatoria.

Los artículos aprobados por la Reforma Constitucional de 1936 fueron:

Artículo 12: El Estado garantiza la libertad de conciencia. Nadie será molestado por razón de sus opiniones religiosas, ni compelido a profesar creencias ni a observar prácticas contrarias a su conciencia. Se garantiza la libertad de todos los cultos que no sean contrarios a la moral cristiana ni a las leyes. Los actos contrarios a la moral cristiana o subversivos del orden público, que se ejecuten con ocasión o pretexto del ejercicio de un culto, quedan sometidos al derecho común.

Artículo 13: Se garantiza la libertad de enseñanza. El Estado tendrá sin embargo, la suprema inspección y vigilancia de los institutos docentes, públicos y privados, en orden a procurar el cumplimiento de los fines sociales de la cultura y la mejor formación intelectual, moral y física de los educandos.

La enseñanza primaria será gratuita en las escuelas del Estado, y obligatoria en el grado que señale la ley".

Dado el objeto de nuestro trabajo nos fijamos en el aspecto religioso de la reforma constitucional, pero, para evitar una apreciación errónea del asunto, recordamos que éste era solamente un aspecto de la "modernización" del Estado emprendida por López Pumarejo.

Sobre el proyecto de reforma Constitucional aparecieron, en marzo de 1936, casi conjuntamente, firmes declaraciones del Episcopado Católico y del Partido Conservador (24). El miércoles 18 de marzo el periódico liberal **El Tiempo**, bajo el título "El ultimátum conservador a la república liberal", publicó frente a frente ambos documentos insinuando así que obedecían a una común estrategia. El Arzobispo de Bogotá negó todo acuerdo previo, pero ya el fuego estaba al rojo vivo. Desde el Congreso de la República, pasando por las Asambleas Departamentales, los Concejos Municipales y los directorios políticos liberales y comunistas, se vociferó contra conservadores y eclesiásticos como representantes de una misma oposición al gobierno.

El 24 de marzo el Presidente López Pumarejo en un "Mensaje" al Congreso, calificó la declaración de los obispos "como un verdadero acto político, muy distinto en su fondo y en su forma de una defensa de los dogmas de la Iglesia".

El 1º de mayo, Día del Trabajo, liberales y comunistas manifestaron multitudinariamente su apoyo al gobierno. Uno de los oradores principales fue el senador liberal Gerardo Molina; en su discurso pidió al presidente López que concediera "la tierra a quien la trabaja", que luchase contra la penetración imperialista y que estimulara el sindicalismo independiente para contrarrestar el afiliado a la Acción Católica. Molina ofreció al Presidente el apoyo de los izquierdistas siempre y cuando impidiera el retroceso del país a los tiempos en que era "gobernado en nombre del latifundio y por autoridad de Roma".

Desde las toldas eclesiásticas y conservadoras se hizo notar que la manifestación del 1º de mayo había sido orquestada por las organizaciones de extrema izquierda y había dado lugar a un amplio despliegue de consignas y carteles patrocinados por el partido comunista. Uno de los carteles decía: "Pedimos la educación laica y la Guerra Religiosa". "Abajo la burguesía", "Viva el gobierno socialista", "Abajo Monseñor González y la Acción Católica", "López sí, curas nó" fueron algunas de las consignas coreadas a lo largo del desfile (25). Consignas que nos muestran la importancia y el significado políticos que se reconocía a la Iglesia y a sus organizaciones, como en este caso, la Acción Católica.

Las reformas "religiosas" del gobierno de López Pumarejo fueron la reactualización de una batalla que los liberales colombianos habían perdido a fines del siglo pasado. Durante el siglo XIX el desarrollo político de América Latina tendió a "civilizar" y a "secularizar" el poder: el militarismo y el clericalismo tuvieron que pagar su precio. La batalla "laicista" lanzó a los reformadores contra la influencia política, económica y cultural de la Iglesia. En algunos países las tendencias secularizantes conocieron un retroceso; tal fue el caso de Colombia con la Constitución de 1886 y el Concordato de 1887.

López Pumarejo pretendió modificar esta situación dando a la Iglesia un nuevo ordenamiento jurídico constitucional en el que el Estado no dependiera de la legitimación eclesiástica ni la iglesia católica gozara, en contrapartida, de privilegios estatales. Por eso, al finalizar su mandato, López Pumarejo se glorió, demasiado rápidamente, de haber librado a Colombia del poder clerical (26): el antiguo "aparato ideológico del Estado" gozaba de tal poder económico, político, cultural, asistencial y religioso, que en cierta medida constituía un "Estado dentro del Estado", que pretendía servir y rendir cuentas solo a Dios y en manera alguna a un gobierno liberal adverso.

La oposición a las reformas sociales de López fue fuerte en ambos partidos.

La oposición conservadora fue acaudillada por Laureano Gómez, discípulo de los jesuitas y quien sería Presidente de la República entre 1950-1953. Los liberales también se dividieron entre reformistas y moderados.

Para muchos de sus correligionarios, López iba demasiado lejos y demasiado rápido de tal manera que los liberales nombraron como candidato, para sucederle a **Eduardo Santos** (1938-1942) cuya característica sobresaliente era la moderación.

Durante su mandato se detuvieron o amortiguaron las reformas promovidas por López. Al inicio de la década de los 40 se percibía la proximidad de una grave crisis social. La clase dirigente no estaba dispuesta a ceder de sus privilegios, además, estaba dividida sobre la manera de proceder. El clamor popular por tener un mejor lugar dentro del "sistema" fue ignorado, frustrado o reprimido. En esta sociedad semimoderna y semitradicional, económicamente inestable y políticamente polarizada con el despertar progresivo de las masas, surgió el movimiento político de Jorge Eliécer Gaitán que empezó a capitalizar el descontento popular.

Desde el punto de vista religioso la presidencia de Santos trajo un clima de paz que se vio alterada en los últimos días de la administración al inclinarse el gobierno a la reelección de López Pumarejo. En este ambiente caldeado se presentó la reforma del Concordato de 1887, reforma duramente atacada en el Congreso por el conservatismo y que dividió al Episcopado y al clero colombianos. Se trataba de que el Concordato se adecuara a la reforma Constitucional de 1936. Aunque el Congreso aprobó en 1942 un nuevo Concordato, el gobierno se abstuvo de hacer el canje respectivo con el Vaticano, condición necesaria para su vigencia, temiendo que se desencadenara una lucha religiosa. Continúa así el des-acuerdo entre la reforma de 1936 y el Concordato de 1887: pluralista y tolerante aquella, confesional éste *.

* El gobierno presentó a la Santa Sede un primer proyecto de reforma del Concordato basado en el criterio de los presidentes López y Santos, proyecto que la Santa Sede declinó, según lo anunció el Ministro de Relaciones Exteriores, doctor Luis López de Mesa (*La Iglesia* (1941) p. 257).

El doctor Darío Echandía, Embajador ante la Santa Sede, prescindiendo del primer proyecto de reforma, logró llegar a un acuerdo con el cardenal Luigi Maglione, Secretario de Estado del Vaticano, el cual fue firmado por ambos el 22 de abril de 1942. Faltaba, sin embargo, la aprobación del Parlamento colombiano antes de realizar el canje definitivo.

Con excepción de cuatro obispos que con el Nuncio Monseñor Carlos Serena eran favorables a la reforma concordataria el Episcopado emprendió una campaña para impedir la aprobación del Congreso. En la lucha contra la reforma del Concordato se destacaron los obispos Miguel Angel Builes, Luis Adriano Díaz, Angel María Ocampo, Juan Manuel González y Crisanto Luque, futuro primer cardenal colombiano.

El conservatismo, presidido por Laureano Gómez, Guillermo León Valencia, Alfonso Uribe Misas y otros notables parlamentarios, atacó también la reforma concordataria. Los conservadores enviaron una carta al Papa con un millón y medio de firmas y le decían que terminada la Guerra Mundial podrían enviarle un volumen empastado con cinco millones de firmas.

Para su segundo período presidencial (1942-1945) López Pumarejo, mucho más cauteloso y moderado, se rodeó no ya de jóvenes e inquietos intelectuales sino de sólidos financieros. El comienzo de su segunda administración coincidió con una grave crisis económica, como resultado especialmente del impacto de la guerra sobre el comercio exterior del país. En este período el Partido Comunista desplegó una intensa actividad que le permitió controlar la Confederación de Trabajadores Colombianos (C.T.C.), central sindical gobiernista organizada por los liberales en 1936 durante la primera administración de López Pumarejo y que dominó el panorama laboral por más de una década. Además, con motivo de la alianza Este-Oeste contra el nazismo, Colombia, al igual que otros países latinoamericanos, reconoció a la Unión Soviética. A Bogotá llegó una delegación de setenta y tantos rusos a la cual se agregaron comunistas colombianos como funcionarios. Para la oligarquía esta fue la prueba de que los liberales, y López en particular, ofrecían ayuda y aliento a los comunistas que iban a destruir la nación.

Como parecía inminente que el Congreso aprobaría la reforma, los obispos contrarios al proyecto decidieron informar directamente al Papa Pío XII. Con tal motivo enviaron a Roma a Monseñor Angel María Ocampo quien, nombrado Obispo Coadjutor de la diócesis del Socorro y San Gil regida por monseñor Leonidas Medina, había recibido la ordenación episcopal el 16 de agosto de 1942. El otro enviado fue monseñor Fray Gaspar Monconill, Vicario Apostólico del Caquetá.

Informado Pío XII, encomendó a la Conferencia Episcopal que hiciera la reglamentación del Concordato, que había sido aprobado por el Congreso, antes del definitivo canje de ratificaciones. Después de algunos estudios previos de los Ordinarios sobre el proyecto de reglamentación eclesiástica de la Convención Concordataria firmada en abril de 1942, la Conferencia Episcopal nombró una Comisión para redactar la definitiva reglamentación del Concordato. La comisión estaba integrada por los obispos Crisanto Luque de Tunja, Leonidas Medina de Socorro y San Gil, Angel María Ocampo y Miguel Angel Builes. La reglamentación redactada no fue del agrado del Presidente López Pumarejo quien archivó entonces el proyecto de reforma del Concordato. Dicho proyecto abrogaba los siguientes artículos del Concordato de 1887:

Artículo 15: Referente a nombramientos de Arzobispos y Obispos.

Artículo 16: Referente a la erección de Diócesis.

Artículo 17: Referente al matrimonio celebrado de acuerdo a las disposiciones del Concilio de Trento para los efectos civiles.

Artículo 19: Referente a la competencia de la autoridad eclesiástica en las causas matrimoniales que afecten el vínculo o la cohabitación de los cónyuges.

Abrogaba también los siguientes artículos de la Convención Adicional al Concordato firmada el 20 de julio de 1892:

Artículos 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21 referentes a los derechos de la Iglesia en la propiedad y administración de cementerios.

Artículos 22 y 23 referentes al registro civil de nacimientos, matrimonios y defunciones, que fueron redactados en un solo artículo para la proyectada reforma.

Al ser nombrado en abril de 1944 un conocido marxista, Gerardo Molina, como rector de la Universidad Nacional, los obispos, reunidos en Conferencia Episcopal manifestaron al Ministro de Educación Nacional, Antonio Rocha, su extrañeza y honda pena "por el nombramiento del rector de la Universidad Nacional que el Consejo de dicha entidad ha hecho en la persona del señor Gerardo Molina, cuyas ideas socialistas son un peligro

A continuación explicitamos los principales puntos del debate concordatario:

1. — Procedimiento para el nombramiento de Arzobispos y Obispos y juramento de éstos al Presidente de la República de fidelidad al Estado y de cumplir las Constituciones y las Leyes.

El juramento que se quería imponer a los Obispos fue rechazado "como un vestigio de las investiduras que tanto dieron que hacer y sufrir a la Iglesia" y como juramento de fidelidad a un régimen de gobierno que bien podía ser favorable o desfavorable a la Iglesia.

2. — El previo acuerdo con el gobierno para la erección de nuevas Diócesis y para la modificación de los límites de las existentes.

Los obispos no juzgaron conveniente el previo acuerdo con el Gobierno, considerando que "la Santa Sede debe conservar su absoluta independencia para erigir nuevas Diócesis, y esta independencia es tanto más necesaria cuanto la creación de nuevas Diócesis ha sido siempre motivada, según la mente de la Iglesia, por el anhelo de administrar mejor un territorio, para incremento de la religión, y esos motivos ciertamente no están en el programa de los gobiernos hostiles a la Iglesia. Además, la creación de nuevos obispados podría implicar mayores erogaciones para el fisco y mayor trabajo en la administración civil, y esto haría que el gobierno no fuera favorable a la erección de nuevas Diócesis".

3. — El traspaso de la administración de los cementerios de la Iglesia al poder civil.

Los obispos presentaron objeciones y pidieron aclaraciones y una reglamentación clara al respecto.

4. — La competencia de los jueces superiores en las causas matrimoniales para la separación de los cónyuges.

La reforma dejaba abierta la puerta al divorcio vincular, porque solo daba competencia a los tribunales eclesiásticos para las causas de nulidad matrimonial, dispensas del matrimonio rato y no consumado y procedimientos relativos al privilegio paulino. Nada decía respecto a la disolución del vínculo de los matrimonios canónicos válidos y ya consumados y, en cambio, abrogaba el artículo 19 del Concordato de 1887 que dejaba a la exclusiva competencia de la autoridad eclesiástica las causas matrimoniales que afectaran el vínculo. Por este motivo este punto fue enérgicamente combatido por los obispos.

5. — Ciertas modalidades para la inscripción civil del matrimonio, lo cual en la forma en que estaba redactado abría la puerta al matrimonio civil, facultativo.

Cfr. María Dolly OLANO GARCIA, **Monseñor Builes. El hombre. El apóstol. El Místico**, Impresiones Instantáneas Ltda., Cali, 1979, p. 439-442.

para la juventud y una amenaza para nuestra querida patria, en su totalidad católica, que necesita, para su desarrollo y futura grandeza, de hombres cuya educación haya sido cimentada en la divina doctrina que Jesucristo legó a la Iglesia para su custodia, difusión y defensa, como a la única depositaria de la verdad" (27). La Iglesia, consciente de la relación umbilical que existe entre el poder y el saber, valoraba el peso del control educativo que había ejercido antaño y no estaba dispuesta a abandonar el terreno sin antes ofrecer las batallas necesarias. Cuatro años más tarde, en 1948, los obispos reunidos en la Conferencia Episcopal emitieron un documento sobre "Relaciones entre la Iglesia y el Estado" en el que, insistiendo ante el gobierno sobre el tema educativo, decían:

"CONSIDERANDO: 2. Que el hecho social de ser el pueblo colombiano en su totalidad moral católico exige se dé en todas las escuelas, colegios y universidades educación católica.

ACUERDAN: 6. Que nuestro deber de pastores y nuestra especial obligación para con la patria, nos obligan a hacer constar una vez más, como lo hicimos en su oportunidad, nuestra absoluta inconformidad con el nombramiento de un jefe comunista para regir la Universidad Nacional, lo cual demuestra a la vez la ninguna responsabilidad que nos cabe en el desvío de la educación que recibió nuestra más brillante juventud de ese Centro, hasta llegar a encabezar la subversión del orden constitucional el 9 de abril*, hecho doloroso que muestra de modo incontrovertible la razón que nos asistía al reclamar insistentemente contra el citado nombramiento" (28).

La conferencia Episcopal de 1944 publicó un manifiesto sobre el peligro comunista (29). Sobre el mismo tema versó una pastoral de Monseñor Perdomo (30) y otra de Monseñor Miguel Angel Builes, que le valió numerosas injurias (31).

El Presidente López, en su mensaje a las Cámaras de 1945, afirmó que la campaña anticomunista había abierto infortunadamente "la puerta para el reingreso del clero en la política. Contra esta afirmación protestaron los obispos en carta dirigida al mismo Presidente (32).

Vino a acentuar la agitación político-religiosa la llamada "conspiración del órgano" cuando el 10 de marzo de 1945 se encontraron unas bombas en el coro de la Catedral de Bogotá**. Monseñor Perdomo condenó públicamente la conspiración y declaró que reprobaba "todo movimiento subversivo contra las autoridades constituidas" y "cualquier atentado contra el orden público" (33).

* Los obispos se refieren al 9 de abril de 1948, día del asesinato de Jorge Eliécer Gaitán que originó la insurrección popular conocida como "El Bogotazo".

** El 11 de marzo, **El Tiempo** traía el siguiente titular en primera página: "Un nuevo golpe subversivo. Hay ramificaciones en varias regiones. Hechas más de cincuenta detenciones". Por su parte, el diario conservador **El Siglo** titulaba también a ocho columnas de primera página: "Una nueva conspiración descubre López. Bombas explosivas halladas en el órgano de la Basílica Primada". Este periódico daba cuenta

En julio de 1945 Alfonso López renuncia a la presidencia*. **Alberto Lleras Camargo** entonces Ministro de Gobierno, termina el período.

de la detención de los sacristanes de la Catedral, de dos coroneles, un teniente coronel, un médico con toda su familia y, especialmente, del R. P. Julio Ernesto Duarte. Al día siguiente se conoció la detención de los presbíteros Alvaro Sánchez y Daniel Jordán y del conocido político conservador Lucio Pabón Núñez; éste último y los tres presbíteros detenidos obtuvieron la libertad incondicional veinticuatro horas más tarde.

El 10 de marzo, Antonio Rocha, Ministro de Gobierno Encargado, en ausencia del Titular Alberto Lleras Camargo, expidió el siguiente "comunicado":

"De algún tiempo atrás venían circulando, en la calle, versiones sobre un nuevo intento de alteración del orden público, y de conspiración contra las autoridades legítimas, urdido, según esas versiones, por algunos militares retirados y por personas civiles, que confiaban en la cooperación de una que otra unidad del ejército.

Las autoridades competentes investigan la realidad o verosimilitud de esos rumores con toda diligencia, sin poderlos confirmar ni desconocer del todo.

Como quiera que fuertes indicios hacían creer que uno de los varios depósitos de armas de los sediciosos se hallaban, por circunstancias no determinadas todavía, en la Basílica Primada, el Gobierno invitó en la mañana de hoy a un alto Jerarca de la Iglesia a practicar conjuntamente una inspección dentro de ella, que inmediatamente fue aceptada, y llevada a cabo en compañía de otro miembro del clero, con el resultado de encontrar a un lado del órgano de la catedral, varios centenares de bombas explosivas y de mano.

Con este motivo el juez competente inició allí mismo la investigación de rigor, que adelanta asesorado por el señor Procurador Delegado en lo Penal, y se han practicado varias detenciones.

El gobierno estima el hecho de bastante gravedad y de ramificaciones en varias regiones del país, y ha tomado las providencias del caso para asegurar el mantenimiento del orden público".

* El segundo período de López se vio salpicado por un buen número de "escándalos" que cuestionaban la honestidad y la integridad de miembros de su administración y de su propia familia. El gobierno perdió mucha credibilidad y se vio continuamente bombardeado por la crítica tanto conservadora como liberal.

Por petición del mismo López, el 19 de noviembre de 1943 el Senado le dio una licencia temporal para retirarse del poder, con el pretexto de que una enfermedad de su esposa hacía necesario un tratamiento médico urgente fuera de Colombia. La presidencia fue entregada al designado Darío Echandía. Aproximadamente seis meses más tarde, López regresó a la presidencia. El 10 de julio de 1944, cuando el Presidente asistía a las maniobras anuales del ejército cerca de Pasto, un reducido grupo de conspiradores militares lo arrestó por varias horas e intentó dar un golpe de Estado.

López, frustrado y desesperado por una situación política que no podía controlar, renunció a la presidencia el 19 de julio de 1945.

En agosto de 1946 los liberales ceden la plaza a los conservadores de la misma manera como éstos la habían cedido en 1930: divididos. Aprovechando la división liberal los conservadores decidieron, por primera vez desde 1930, presentar dos meses antes de las elecciones como candidato presidencial a Mariano Ospina Pérez quien obtuvo 565.894 votos contra 437.089 de Gabriel Turbay (liberal) y 363.049 de Jorge Eliécer Gaitán (liberal). La "República Liberal" había dejado de existir.

La preocupación por el auge comunista fue un acicate para la reorganización de las obras de "acción social" católica. En 1945, en la "Circular de Monseñor Perdomo al clero secular y regular de la Arquidiócesis de Bogotá" se les comunicaba que:

"Los arzobispos y obispos de Colombia seriamente preocupados por el auge que el comunismo ha venido tomando en nuestra amada patria especialmente en los últimos años, y que constituye una seria amenaza para los principios de la civilización cristiana... resolvieron tomar urgentes y eficaces medidas y al efecto se elaboraron los estatutos para desarrollar de común acuerdo en todas las Diócesis las obras de Acción Social" (34).

En estos momentos jugó un papel importante la **Coordinación Nacional de Acción Social Católica**, dirigida por los jesuitas y fundada por la Conferencia Episcopal de 1944 para orientar, ayudar y coordinar las organizaciones y actividades de la acción social católica.

Las parroquias, órdenes religiosas y creyentes en general, organizaban y patrocinaban numerosas obras de caridad: hospitales, orfanatos, repartición de vestidos y alimentos, etc. (35). Estas obras trataban de remediar los efectos de la pobreza, no sus causas, y respondían a una concepción del sistema social como una armazón estática y substancialmente irreformable que era afrontada con un espíritu paternalista y conservador. Por medio de las limosnas no se pretendía en modo alguno disminuir las distancias sociales; el pobre debía, con humildad y resignación, saber "conservar su puesto", así como su estado de dependencia de las clases pudientes. A pesar de la indudable buena voluntad, no es abusivo pensar que un énfasis casi exclusivo en este tipo de acción contribuía a robustecer un rígido sistema de estratificación social, sistema que, por otra parte, crujía debido a los cambios infraestructurales que se operaban en la sociedad colombiana sobre todo a partir de la década del 20. Echemos un rápido vistazo sobre esta nueva situación.

4. Un período de reestructuración social

En el primer cuarto del presente siglo, Colombia presentaba la estructura de un país eminentemente rural, de escasa circulación monetaria y mercantil, con técnicas de cultivo rudimentarias, de baja productividad y con relaciones de producción precapitalistas o semif feudales en amplias regiones agrícolas. En la división internacional del trabajo cumplía el papel de país exportador de productos agrícolas e importador de manufacturas, por lo cual era conducido a mantener una especialización en el cul-

tivo del producto que exportaba —única fuente de divisas— y a concederle al mercado internacional un peso decisivo para su economía (36).

La Primera Guerra Mundial marca la coyuntura fundamental con la cual se pasa de la dependencia semicolonial frente a Inglaterra a la dependencia frente al imperialismo norteamericano. Hacia 1915, los Estados Unidos de Norteamérica comienzan a exportar capital en el sector del petróleo, oro, platino, banano. La metrópoli organiza explotaciones, como en el caso de las bananeras de la United Fruit Company, que son verdaderos enclaves coloniales.

Los años que siguen a 1920 muestran un proceso de desarrollo de la industria y de la economía colombiana. Durante el quinquenio 1925-1930 se registró el mayor crecimiento económico en la historia del país. Para este período los datos de la CEPAL señalan un crecimiento del Producto Bruto de un 5.2%, ritmo no registrado anteriormente*. El promedio de inversiones alcanzó entonces un 26%, determinando un incremento en la cantidad de capitales y principalmente en la inversión industrial (37).

Durante este quinquenio las manufacturas nacionales efectuaron la primera gran innovación en su equipo, con un natural crecimiento de la productividad. Si en 1915 se registraban 75 establecimientos industriales, para 1929 éstos se habían casi sextuplicado. Se ha calculado que entre 1930 y 1933, 842 nuevos establecimientos industriales fueron fundados en Colombia. El mayor crecimiento de las manufacturas, según el Primer Censo Industrial, se produjo en los renglones del tabaco y las bebidas; la industria textil fue una de las que introdujo mayores cambios en la técnica (38).

Además de que las industrias requerían mano de obra asalariada, el proceso de proletarización y de despoblamiento del campo** se acentuó por el considerable impulso que recibieron las vías de comunicación. El 60% de los 25 millones de dólares que el gobierno colombiano obtuvo de los Estados Unidos como "indemnización" por el istmo de Panamá (la primera

* Una descomposición de la cifra total de inversiones extranjeras durante la década de 1920 muestra que hasta 1925 los préstamos extranjeros a Colombia sumaban (en dólares) \$ 36.832.997. En 1926, cuando comenzó la verdadera "danza de los millones" los préstamos ascendieron a \$ 34.000.000 únicamente ese año. Para 1927 la cifra era de \$ 67.464.000 y para el primer semestre de 1928 había alcanzado los \$ 79.235.000. En 1929, año en que se suspendieron los préstamos por la situación mundial del mercado, y la baja de la bolsa de valores en los Estados Unidos, \$ 298.000.000 habían sido invertidos en Colombia desde 1923.

El capital excedente generado por la prosperidad de la post-guerra en los EE.UU. buscó nuevas oportunidades de inversión.

El Debate, 1 de enero de 1929, p. 18 y Diego Montaña Cuéllar, **Colombia, país formal y país real**, Buenos Aires, Editorial Platina, 1963, p. 113.

** Los tres siguientes cuadros estadísticos nos ayudan a apreciar las dimensiones de estos dos procesos.

cuota se recibió en 1923) se invirtieron en vías férreas. Se calcula que para 1927 eran 40.000 los obreros empleados en la construcción de carreteras y vías férreas.

La cifra es importante si se tiene en cuenta que se trataba de la creación masiva de una capa exclusivamente de asalariados que difícilmente volverían a las ocupaciones agrarias de donde habían salido.

En la década del 30 Colombia entró a consolidar su industrialización. Con el desarrollo económico aparecieron nuevos grupos sociales: sectores de clase media educada que encontraron nuevas oportunidades en el comercio, la industria y el gobierno; una clase obrera urbana, industrial y no industrial; trabajadores rurales en plantaciones tecnificadas; cafeteros ligados a los mercados nacionales e internacionales. Esta atmósfera de modernización económica transformó el ethos tradicional rural y urbano:

CRECIMIENTO Y DISTRIBUCION DE LA POBLACION

	Distribución			Tasa promedio de crecimiento anual	
	1925	1945	1953	1925 1953	1945 1953
Población activa	37.2%	35.9%	34.0%	1.6%	1.5%
Población inactiva	62.8	64.1	66.0	2.3	2.6
Población urbana	23.2	34.0	42.7	4.4	5.2
Población rural	76.8	66.0	57.3	1.1	0.4
Población TOTAL	100.0	100.0	100.0	2.1	2.2

FUENTE: United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Economic Commission for Latin America, **Analyses and Projections of Economic Development. III. The Economic Development of Colombia**, Gêneve, 1957, p. 17.

DISTRIBUCION PORCENTUAL DE LA POBLACION ECONOMICAMENTE ACTIVA — 1925-1960

AÑOS	Sectores de actividad económica			Actividades no clasificadas
	1º	2º	3º	
1925	70.1	13.1	16.8	—
1945	62.0	15.2	22.8	—
1951	55.5	15.8	25.1	3.6

FUENTE: CEPAL, Análisis y proyecciones del desarrollo económico de Colombia, citado en PEREZ-WUST. **La Iglesia en Colombia**, FERES-CIS, Bogotá, 1961, p. 28.

El sector primario comprende las actividades agropecuarias y mineras.

El sector secundario, la construcción y la industria manufacturera y artesanal. El sector terciario comprende transportes, comunicaciones, comercio y finanzas, y servicios en general.

la relación **patrón-peón** se vio afectada, creció el sentido de innovación y de cambio, se acrecentó el estio de relaciones sociales impersonales, lo mismo que el planteamiento de los problemas en términos nacionales más que provincianos. Por una parte la burguesía industrial pedía un Estado de acuerdo a sus intereses, por otra parte un proletariado militante hacía su ingreso en la arena política a través de las fracciones radicales del Partido Liberal y del Partido Comunista, cuya fundación pública se tuvo el 17 de julio de 1930 (39).

Entre 1930 y 1938 se desarrolló un sindicalismo * en gran medida ligado al Estado liberal y en coordinación con la política de industrialización na-

ESTRUCTURA DE LOS MUNICIPIOS EN 1938 Y 1960 SEGUN SU POBLACION

MUNICIPIOS	Población	
	1938	1960
Menos de 10.000 habitantes	532	454
De 10 a 49.000	265	362
De 50 a 99.999	8	16
De 100.000 a 199.999	3	10
De 200.000 a 499.999	1	1
De 500 000 a 999.999	0	3
Más de 1.000 000	0	1
TOTAL	809	847

FUENTE: Censo de 1938 y estimaciones del Departamento Nacional de Estadística.

Datos de las Naciones Unidas muestran que entre 1919 y 1953, Colombia incrementó el sector urbano de su población en un 4.2%, comparado con un 1.2% para el sector rural y un 2.2% para la población total. La población urbana constituía el 21% del total de la población en 1918, el 31% en 1925 y el 42.8% en 1953. Nuevos cálculos estiman que en 1973 el 61.6% de la población era urbana.

Cfr. Philip M. HAUSER, ed., **La urbanización en la América Latina**, UNESCO, 1961, p. 36-37.

* El siguiente cuadro, además de señalar el crecimiento industrial, da cuenta del aumento de la clase obrera y de su capacidad de presión social.

PORCENTAJE DE LA FUERZA DE TRABAJO SINDICALIZADA EN COLOMBIA 1939, 1947, 1964

Año	Población	% de Fuerza de Trabajo Sindicalizada	
		Fuerza de Trabajo	
1939	8.886.430	2.945.852	2.8%
1947	10.544.670	3.495.558	4.7%
1964	17.484.508	5.134.125	12 — 16 %

FUENTE: Miguel URRUTIA, **Historia del Sindicalismo en Colombia**. Ediciones Universidad de Los Andes, Bogotá, 1969, p. 200.

cional representada por el Presidente Alfonso López Pumarejo (40), en cuyo período se dio también un auge de la lucha campesina por la tierra, al asumir el gobierno la responsabilidad de hacer justicia del lado de los invasores y estimular las ocupaciones de tierras, criticar la colonización de zonas marginales propuesta por la oposición conservadora y proteger a los colonos en las tierras no cultivadas pero consideradas como privadas por los terratenientes (41).

La nueva situación que se gestaba afectó indudablemente a la Iglesia, cuyo principal ámbito de influencia lo constituía el campesinado y no los obreros, los terratenientes y no la burguesía industrial. La Iglesia comenzó prudentemente a plantear nuevas estrategias pastorales al percibir, no sin recelo y temor, un cambio en la fisonomía del país. Ejemplo de este recelo ante los cambios lo tenemos en un par de pastorales que afrontan el problema de la descomposición campesina producida por la inversión que el país hace en obras de infraestructura. La primera es una pastoral de 1929 de Monseñor Miguel Angel Builes en la que se lamenta del retroceso espiritual que está acarreado el progreso material:

"Nuestra amada Diócesis se cruza de carreteras que con el ferrocarril troncal de occidente le abren un risueño porvenir; pero esas mismas obras de progreso le están haciendo sufrir un espantoso retroceso espiritual que nos tiene alarmados gravemente, porque os amamos mucho, amados hijos nuestros, y no queremos que al progreso material corresponda el inmenso mal de la decadencia espiritual. (...) ¿Habéis visto esa multitud de hombres que trabajan en las carreteras? La mayor parte de ellos son víctimas del ambiente que en esos lugares se respira. Olvido de Dios, desprecio de los días Santos, bailes, juegos, licores, gestos abominables, sonrisas que denuncian liviandad, molicie pavorosa, fornicación, adulterios, pensamientos lúbricos, deseos pecaminosos, es la carroza de Asmodeo, el demonio de la impureza, que arrastra una inmensidad de pueblos. De allí vienen los hombres casados sin amor al hogar, y los jóvenes marchitos en flor. Pobre esposa, pobres hijos: no pensaron que su esposo y padre iba a sucumbir en la banca o en la vía férrea al impulso del ambiente: pobre sociedad futura si los jóvenes pierden en la carretera con la inocencia conservada en la montaña, la fuerza vital que asegura el porvenir de la raza y de la humanidad" (42).

La "Carta de los Prelados a los agricultores de Colombia" (del 22 de mayo de 1930) se encamina a impedir el éxodo rural. Los obispos insisten en que la agricultura es la base de la prosperidad material de la nación (capítulo I.); hacen la apología de los campesinos (capítulo II.) y los exhortan (capítulo III.) a que permanezcan en los campos (III.1), se prevengan contra la propaganda subversiva (III.2) y sean fieles a la Iglesia (III.3-4). Transcribimos el texto de estas exhortaciones para ilustrar la mentalidad y el lenguaje de la época:

- III.1: "No abandonéis por ninguna razón vuestros campos y labores según lo hicieron tantos alucinados de hace poco, corriendo a las obras públicas, en las cuales perdieron la afición a las

faenas agrícolas, el amor al hogar, el tesoro de una vida morigerada”.

- III.2: “No os dejéis trastornar la cabeza por las doctrinas de propaganda socialistas y bolcheviques, quienes sólo quieren pervertir vuestra conciencia, engañándoos con ilusiones y promesas de conquistas que serán ruina para vosotros y para vuestros conciudadanos. Conservad firme la fe de vuestros abuelos y la paz bendita que el cielo os ha dado por herencia”.
- III.3: “Permaneced fieles a la Iglesia Católica y a sus ministros. Ese ha sido siempre vuestro distintivo”.
- III.4: “Bajo la dirección de vuestros dignos curas habéis de agruparos en piadosa hermandad que tendrá por excelso patrono a San Isidro Labrador. De esa manera —con ocasión de los primeros viernes— os reuniréis en los centros de las parroquias y curatos, a fin de recibir sacramentos, escuchar la palabra de Dios, fortalecer vuestras almas y formar espiritual asociación” (43).

Esta rusticofilia puede ser también el reverso de un miedo: el de la ciudad corruptora y peligrosa porque allí se trastornan las jerarquías tradicionales. De aquí la exaltación mítica de la pureza original del campo, lugar de las virtudes conservadas desde tiempos inmemoriales *.

Con la creación de la Coordinación Nacional de Acción Social (1944) se estableció un nuevo canal de comunicación entre la jerarquía y las clases trabajadoras, y un organismo capaz de influenciar las actitudes de los obispos respecto de los problemas socio-económicos a través de las informaciones y planes de acción social que se les presentaban (44).

La coordinación de Acción Social consideró de primordial importancia la formación del clero en cuestiones sociales, para ello organizó cursos intensivos en los que se enseñaba principalmente: doctrina social de la Iglesia, cooperativismo, sindicalismo y marxismo. Estos cursos constituyeron el primer esfuerzo coordinado para sacar al clero de un enfoque exclusivamente de beneficencia. A los sacerdotes se les recomendaba

* En el manifiesto anti-republicano de 1924 suscrito por Camacho Carreño, Eliseo Arango y Silvio Villegas, enérgicos representantes de la juventud conservadora, se lee:

“Frente a los extravíos anárquicos del proletariado urbano, que es una sedición sistemática del individuo contra la especie, nosotros invocamos el sentido tradicional de las clases campesinas que son el espíritu de la tierra” (Silvio Villegas, **No hay enemigos a la derecha**, Manizales, 1937, p. 231).

Es notorio (véase por ejemplo el notable estudio de Barrington MOORE, **Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia**, Ediciones Península, Barcelona, 1973, p. 391-410) que cuando un sistema económico campesino empieza a minarse, los elementos sociales conservadores tienden a engendrar una retórica ensalzadora del campesinado como médula de la sociedad.

ahora atacar las causas de la pobreza, más que sus efectos, y se les instaba a ayudar a los trabajadores haciéndolos aumentar su capacidad de negociación con las empresas y los patronos, y aun su poder político por medio del sindicalismo. Con el patronato de la Coordinación de Acción Social y bajo el liderazgo de los sacerdotes jesuitas Vicente Andrade Valderrama y Francisco Javier Mejía, se creó en 1945 la U.T.C. (Unión de Trabajadores de Colombia) que se convertiría hasta nuestros días, en la otra gran central sindical.

La U.T.C. representaba un sindicalismo de empresa que negocia directamente con los patronos y no tiene, al menos teóricamente, relación con el Estado. La fuerza de la U.T.C. radicaría en los obreros de la industria privada, en tanto que la C.T.C. (Confederación de Trabajadores de Colombia) estaba en el sector oficial, sobre todo en los transportes.

El surgimiento de la U.T.C. se enmarca dentro de una orientación anti-liberal y anticomunista destinada a contener el avance de la C.T.C. En la iniciación de la U.T.C. intervienen elementos del sector empresarial de Medellín y de la Iglesia Católica que utilizaron las asociaciones católicas obreras existentes desde tiempo atrás *. El Partido Conservador, que recuperó el poder en 1946, favoreció el sindicalismo de la U.T.C. para debilitar al liberalismo y a la C.T.C. que, como Confederación, se había oficializado en 1943 y había apoyado al gobierno liberal de López Pumarejo siguiendo la tesis del Partido Comunista de "alianza con la burguesía nacional".

En su congreso inaugural la U.T.C. se proclamó "apolítica", guiada sólo por la doctrina social de la Iglesia y el deseo de impedir la infiltración comunista en el sindicalismo. Esta orientación quedó claramente ratificada en el semanario **Justicia Social**, órgano periodístico de la U.T.C. que "no se limitará (el periódico) a trazar normas de conducta, sino a prevenir al pueblo contra el peligro del comunismo. A este respecto Justicia Social librará campañas decisivas, con la exposición de la doctrina católica, que es la única llamada a resolver los problemas sociales de hoy" (45).

* Según el **Anuario General de Estadísticas** de 1939, el número de sindicatos al final de este año era el siguiente:

Sindicatos Afil. a una Confederación							
A.C.C. (a)		C.T.C. (b)		Sind. no Afil.		Totales	
Nº Sin.	Nº Afil.	Nº Sin.	Nº Afil.	Nº Sin.	Nº Afil.	Nº Sin.	Nº Afil.
73	10.515	224	40.639	274	25.120	571	76.274

(a) A.C.C. = Acción Católica Colombiana.

(b) C.T.C. = Confederación de Trabajadores de Colombia.

Los coordinadores diocesanos de Acción Social Católica (cargo ocupado siempre por un sacerdote) solían ser los “asesores morales” de la federaciones regionales de la U.T.C. En los primeros años de la U.T.C. el asesor moral fue prácticamente el presidente de facto de la organización por considerarse que no había líderes formados. Este “liderato de suplencia” ejercido por el clero no era extraño en Colombia donde los párrocos —y sobre todos los del campo— ocupaban un puesto preponderante de influjo y autoridad que abarcaba no solo los asuntos religiosos sino también los políticos, económicos y culturales (46).

Así como para el medio urbano obrero se organizó la U.T.C., la Coordinación Nacional de Acción Social organizó para el campo la “Federación Agraria Nacional” conocida como FANAL, que empezó a existir en 1946. Como en la U.T.C. también en FANAL el asesor moral a nivel nacional era un sacerdote, los coordinadores diocesanos de “Acción Social Católica” eran ordinariamente los asesores de las federaciones regionales de FANAL, y el párroco solía ser el asesor de los sindicatos locales.

La organización jerárquico-clerical, la búsqueda de una implementación de la Doctrina Social de la Iglesia, la inspiración anticomunista y la formación de élites obreras y campesinas, fieles al catolicismo, son rasgos comunes a las obras de “acción social” de la época.

5. Rasgos de autocomprensión eclesial

De una primera lectura de las orientaciones pastorales de las Conferencias Episcopales de Colombia, de las orientaciones, avisos y circulares de una arquidiócesis tan significativa como la de Bogotá (47) y de la crónica religiosa que aparece en la sección “Vida Nacional” de la Revista Javeriana (48), entre 1930 y 1948, se perciben sin dificultad los siguientes rasgos de autocomprensión y de práctica eclesial. Se trata de una pastoral condicionada por una sociedad tradicional*, estable y predominantemente rural, pero en vías de industrialización y urbanización; y condicionada también por una teología heredera de la Contrarreforma, que opera una cierta identificación entre Iglesia Católica y Reino de Dios, con una soteriología muy ligada a los sacramentos y a la pertenencia eclesial, y un énfasis en el papel del clero y de su autoridad.

Se partía del presupuesto de vivir en una sociedad cristiana en la que los valores y la fe católica eran algo adquirido que bastaba conservar y

* Algunos de los factores que favorecerían la organización social conservadora y fortalecían el papel conservador de la Iglesia dentro de Colombia eran:

el carácter rural de la organización social;

el alto índice de analfabetismo;

el aislamiento, por razones geográficas, entre las diferentes regiones y poblaciones (según el censo de 1951 el 54,4% de la población vivía dispersa en las montañas y llanuras del país) y, a su vez, el aislamiento de Colombia respecto de otros países. Colombia ha tenido prácticamente cerradas las puertas a la inmigración. En 1960, el número de extranjeros domiciliados en el país no pasaba de 50.000, incluidos aquellos sólo temporalmente establecidos (cfr. Gustavo PEREZ e Isaac WUST, *La Iglesia en Colombia: Estructuras eclesásticas*, FERES-CIS, Bogotá, 1961, p. 26).

fomentar a través de instituciones y del cumplimiento de normas y preceptos cuya tradición y legitimidad era incuestionable.

Era central el **culto extensivo** como conservador de la fe. En las crónicas de fiestas religiosas, congresos eucarísticos y marianos, misiones urbanas o rurales, se resaltaba indefectiblemente el "gran número" de confesiones y de comuniones. Esta importancia dada al número es explicable dentro de una teología que enfatizaba el "ex opere operato" sacramental; la asistencia a los actos litúrgicos y la participación sacramental y devocional eran por otra parte indicadores privilegiados del grado de pertenencia a la Iglesia, única institución portadora de salvación. El "fuera de la Iglesia no hay salvación" se predicaba y se tomaba al pie de la letra. Era entonces cuestión de vida o muerte eternas el que el mayor número de personas perteneciera jurídicamente a la Iglesia; para cumplir la misión salvífica de ésta se consideraba obvio que el poder civil prestara su concurso (máxime siendo representante de una "nación católica") y que los representantes eclesiásticos no desdieran los símbolos externos del reconocimiento social. Los actos masivos de manifestación de fe católica se rodeaban de pompa y esplendor. No era raro contar en las fiestas del Corpus Christi o en los Congresos Marianos o Eucarísticos, con la asistencia del Presidente de la República, del Cuerpo Diplomático, de altas personalidades, y con el desfile de fuerzas militares, colegios de la ciudad, instituciones de beneficencia, asociaciones de obreros y campesinos, entidades nacionales, departamentales o municipales. No hay que olvidar tampoco, que en las épocas de movilización sindicales liberales y comunistas (no exentas de anticlericalismo), la Iglesia, por medio de las "manifestaciones masivas de fe religiosa", demostraba también su capacidad de movilización de masas.

Dada la preponderancia del culto litúrgico y sacramental es una pastoral dominada por la parroquia —lugar donde se celebra la liturgia y se distribuyen los sacramentos— y por el sacerdote —persona a quien compete administrarlos—. Era una pastoral de principios, cimentada en un cuerpo doctrinal fuerte y seguro que esclarecía las contingencias de la vida y que permitía calificar o descalificar con seguridad doctrinas y personas. Las orientaciones jerárquicas eran implementadas por los sacerdotes y religiosas cuya vida, distinta y separada, debía ser un modelo para los creyentes (óptica clerical de la promoción cristiana del laico).

Esta pastoral de sumisión jerárquica *, preocupada por una legislación e indicaciones precisas que permitieran conocer sin equívocos la ca-

* Como decía gráficamente un cura de pueblo en Boyacá:

"hay mucha obediencia en Boyacá. El pueblo obedece al párroco, el párroco obedece a su obispo y el obispo obedece al Papa" (citado en W. Reginal WHEELER y Webster E. BROWNING, **Modern Missions on the Spanish Main**, Filadelfia, The Westminster Press, 1925, p. 86).

Valdría la pena analizar si este rígido sistema jerárquico de autoridad y de sumisión genera o fomenta un "ethos de pasividad" al estimular que se traslade a otras personas gran parte de la responsabilidad de la propia vida.

lificación de la autoridad —“aprobado” o “desaprobado”— recalca la separación entre la Iglesia docente y la discente: “doctores tiene la santa madre Iglesia que os sabrán responder”.

Indudablemente este tipo de pastoral de cumplimiento de programas jerárquicos, de planes hechos para realizarlos, de disposiciones que conocen de antemano lo que debe hacerse, permitían una pastoral organizada, estable y uniforme que, al insistir en lo que es verdadero y seguro y ofrecer puntos de referencia precisos, lograba dar seguridad y una doble satisfacción: saber que se estaba en la fe y que se era un buen católico (si se cumplía lo mandado) y garantizar que se obtendría la salvación.

Puesto que aproximadamente la mitad de la población era analfabeta * los valores católicos se transmitían en gran medida por la narración (oír-decir) y por el gesto (ver-hacer). La insistencia en los gestos sagrados y en las obras, conducía a minimizar los problemas y el contenido intelectual de la fe que se aprendía y repetía de memoria según las fórmulas del Catecismo del Padre Astete **. Desde los púlpitos, la predicación, esencialmente moralizante, se reducía a los **credibilia** esenciales y acentuaba la preocupación por “la otra vida” y por la salvación individual del alma.

6. Estrategias y tácticas pastorales

Los cambios socio-políticos de la época (reformas liberales, avances del comunismo, proceso de urbanización e industrialización, incremento demográfico***), llevaron a que la Iglesia planteara también nuevas estrategias y tácticas pastorales. Si en el pasado no se había tenido que cuidar el laicado como instrumento de influencia religiosa puesto que todo el

* Según el censo de 1918, 57.7% de la población era analfabeta, o sea, 2.215.000 personas.

En 1960 se calculaba que 4.502.070 personas eran analfabetas, o sea el 41.8% de la población. La tasa de analfabetismo rural se calculaba en 62.3%.

** Gaspar Astete nació en Salamanca hacia el 1537. Ingresó a la nascente Compañía de Jesús en 1555. Fue maestro de novicios y rector del colegio de Burgos en donde murió en 1601. El nombre de Astete permanece unido a su **Catecismo de la doctrina cristiana** que, junto con el catecismo del padre Ripalda, fue el más difundido en España hasta los tiempos recientes del Vaticano II. Tanto en España como en la América hispano-parlante se cuentan por centenares las ediciones y reimpresiones del Astete, del cual, se hicieron traducciones a las lenguas indígenas en los territorios de misión.

*** A principios del siglo la población era de 4.355.477 habitantes (censo de 1905). El censo de 1938 arrojó una cifra de 8.701.816 personas, y el de 1951 llegaría a 11.548.172.

sistema católico era patrocinado, protegido y apoyado por el conjunto de la sociedad y en particular por el Partido Conservador en el poder, ahora se palpaba el peligro de la pérdida de predominio de la Iglesia. Esta enfatizó entonces la importancia del "compromiso apostólico en el mundo" y propuso una estrategia pastoral, militante y misionera, que ayudara a recuperar las lealtades perdidas. Fue así como la Conferencia Episcopal Colombiana en 1933, atendiendo los deseos de Pío XI comunicados a través del Nuncio Apostólico, decidió la organización de la **Acción Católica** colombiana (que designaremos con la sigla A.C.) cuyos "estatutos" fueron promulgados el 29 de julio de 1933 (49).

La A.C. colombiana representó un tipo de pastoral "intensiva" dirigida a crear cuadros de militantes laicos capaces, que fueran apóstoles en sus respectivos medios y contribuyeran así a **restaurar y renovar** una sociedad inspirada en principios cristianos. Fue un recurrir al laicado, concebido como el "brazo largo" del clero y mantenido bajo la estrecha vigilancia y dependencia de la jerarquía eclesiástica.

Los primeros esfuerzos organizativos de la A.C. colombiana los llevó a cabo el jesuita chileno Jorge Fernández Pradel a partir de octubre de 1933. En 1935 se nombró Asistente Eclesiástico Nacional a Monseñor Juan Manuel González Arbeláez, arzobispo coadjutor de Bogotá, representante eximio del ala "derecha" del Episcopado*. Ese año comenzaron las dificultades. El gobierno liberal solicitó a la Santa Sede el retiro de Monseñor González en cuyas acciones veía un claro cariz político. La actitud del gobierno suscitó una fuerte reacción católica en favor de Monseñor González y de la Acción Católica (**Revista Javeriana**, 5 (1936), p. 58). Por su parte, los periódicos liberales **El Tiempo** y **El Espectador** (12 y 11 de noviembre de 1935, respectivamente) afirmaban que la A.C. tenía fines puramente políticos y que estaba encaminada a agrupar los sectores católicos en función de la política del Partido Conservador.

A pesar de las dificultades, la A.C. continuó organizándose en todo el país, especialmente en Antioquia, donde se concentraba el núcleo más lúcido de la burguesía colombiana, católico y conservador.

* Monseñor Juan Manuel González Arbeláez nació en Rionegro (Antioquia) el 17 de enero de 1892. Fue ordenado sacerdote en el mismo Rionegro el 17 de enero de 1915. En 1926 empezó su labor como rector del Seminario Conciliar de Medellín. El 3 de julio de 1933 fue electo como tercer obispo de Manizales para remplazar al arzobispo Tiberio de Jesús Salazar que fue trasladado a Medellín como Arzobispo Coadjutor de Monseñor Caicedo. El 29 de octubre de 1933, Monseñor González recibió la consagración episcopal de manos del Nuncio, Paolo Giobbe. En 1935 fue nombrado arzobispo coadjutor de Monseñor Perdomo, en Bogotá. Circunstancias todavía no aclaradas hicieron que renunciara a la sucesión de la Silla Primada de Colombia en 1942. Fue nombrado entonces Arzobispo de Popayán. En 1944 viajó al exilio en Europa (permaneció algún tiempo en Roma, pasó luego a Francia y finalmente se estableció en España). Murió en Roma el 4 de enero de 1966. Sobre Monseñor González puede verse: Juan BOTERO RESTREPO (pbro.), **Monseñor Juan Manuel González. Gran signo de contradicción**, Editorial Difusión, Medellín, 1978. Rodrigo LOPEZ GOMEZ (pbro.), **Monseñor Juan Manuel González**, Biblioteca de Escritores Caldenses, Manizales, 1976, p. 382.

En 1936, la V Conferencia Episcopal, al dar "Algunas instrucciones y explicaciones acerca de los Estatutos de la Acción Católica Colombiana y su organización" aclaraba que:

"lo esencial en la organización de la A.C. es formar un **grupo selecto** de apóstoles **alrededor de la jerarquía**, que la ayuden en lo que sea posible para **conquistar** almas, perfeccionarlas y hacerlas trabajar por la **restauración cristiana** de las familias y de la sociedad. Este grupo selecto, **totalmente sometido** al párroco de la parroquia y al Ordinario en la diócesis, es lo que debe constituir el núcleo de dirigentes" (Conferencias Episcopales en Colombia, o.c., Tomo I., p. 12-13; subrayados míos).

El "Programa inmediato de A.C. en todo Colombia" elaborado por dicha Conferencia Episcopal fue el siguiente:

- "1. Formar verdaderos apóstoles seculares que quieran trabajar con los obispos y párrocos jerárquicamente, dando la mayor importancia a las organizaciones de jóvenes.
2. Establecer la Cruzada Eucarística como aspirantado oficial de la A.C., según acuerdo especial de la Conferencia.
3. Organizar las asociaciones internas o centros de la juventud estudiantil católica en todos los colegios católicos, como lo pide el Papa.
4. Promover ejercicios cerrados para grupos escogidos.
5. Apoyar decididamente las Misiones Católicas de Colombia, según el acuerdo de la Conferencia.
6. Organizar el sindicalismo católico y demás obras sociales entre obreros y campesinos.
7. Organizar círculos de estudio para formar jefes y propagandistas.
8. Establecer escuelas parroquiales y formar profesores de religión para escuelas oficiales.
9. Organizar semanas, congresos y asambleas de A.C. para formar dirigentes.
10. Luchar por la moralización de los espectáculos, conforme a la última encíclica del Papa, estableciendo:
 - a) Un Secretariado en la capital que se encargue de formar listas de películas censuradas y de promover espectáculos sanos, representaciones teatrales, etc.
 - b) Secretariados diocesanos para el mismo fin.
 - c) Salas de cine, donde sólo se proyecten películas censuradas.
11. Trabajar por inscribir el mayor número de socios de reconocida vida cristiana.

12. Realizar una intensa y metódica campaña en todo el país para conseguir que los fieles den la importancia que tiene en la vida cristiana: a) oír misa con devoción los domingos y días festivos; b) oír la litúrgicamente, enseñando al pueblo a cantar en común; c) oír la lo más frecuentemente que se pueda, a ser posible diariamente; d) oír la comulgando en ella" (Conferencias Episcopales de Colombia, o. c., p. 18-19, Tomo I.).

El 18 de marzo de 1937, Monseñor Juan Manuel González envió un informe a la Secretaría de Estado del Vaticano en el que refería que las actividades de la Acción Católica en el año 1936-1937 habían estado centradas en la lucha contra el comunismo. En noviembre del mismo año, el Nuncio Apostólico en Colombia, Monseñor Carlo Serena, envió una nota reservada a la Secretaría de Estado Vaticana sobre el Desarrollo del Comunismo en Colombia; en dicha Nota el Nuncio estimaba fundamental apoyar el trabajo de la A.C. contra el comunismo y especialmente la formación de los Sindicatos Católicos, en gran parte organizados por los "Yocistas" y por los jesuitas (50).

El Yocismo, brazo obrero de la A.C., se había organizado paralelamente, y aun con algunos meses de antelación, a la Acción Católica General. La iniciativa de su fundación se debió al laico, Luis María Murcia, quien años más tarde se ordenó sacerdote*.

El 21 de enero de 1933 comenzó a editarse **El Yocista**, órgano de propaganda del movimiento. Y el 6 de mayo de dicho año, Monseñor Perdomo, arzobispo de Bogotá y Primado de Colombia, aprobó la JOC como una obra de Acción Católica, siendo la primera Asociación de Acción Católica en Colombia (**El Yocista**, 25 de mayo de 1933, p. 1).

La JOC no se constituyó como un grupo verdaderamente obrero sino más bien pequeño-burgués, como aclaraban los "estatutos del Yocismo colombiano" (artículo 1º):

"al decir clase trabajadora no se hace referencia exclusivamente a la clase del obrerismo, sino a la juventud que trabaja en la banca, la industria, en el comercio, etc., es decir, jóvenes empleados que aspiran a mejorar la condición del yocismo" (**El Yocista**, 20 de mayo de 1933).

* Cuando Murcia estudiaba derecho y ciencias políticas en la Universidad de París, participó en el Congreso de la JOC (Jeunesse Ouvrière Catholique) belga, celebrado en Lieja en 1927 bajo la dirección del canónigo Cardijn. Este alentó a Murcia en sus deseos de extender el movimiento a Colombia. En sus comienzos, la JOC colombiana significaba "Juventud, Organización, Cristianismo", pero a partir de 1938 se transformó, según el original belga, en "Juventud Obrera Católica". "Yocismo" fue la castellanización del francés "jocisme".

El Yocismo contó con el apoyo de pudientes conservadores y católicos (lo cual es una redundancia en la Colombia de entonces) que vieron en la JOC un buen medio para combatir al liberalismo y al comunismo *.

En la competencia con liberales y comunistas, la Iglesia desarrolló una estrategia que podemos llamar **paralelismo católico**, consistente en la creación de una serie de estructuras católicas paralelas en los terrenos claves de la sociedad; ya hemos hablado de los sindicatos obreros y agrarios; en 1949 se inició la Unión Cooperativa Nacional (UCONAL). Dentro del esfuerzo por conservar el control educativo, se restableció la Universidad Javeriana de Bogotá ** el 1º de octubre de 1930 y se fundó la Uni-

* La siguiente carta publicada en El Yocista del 11 de marzo de 1933, es sólo un ejemplo entre otros muchos del mismo estilo.

Bogotá, marzo 4 de 1933

Señor doctor don Luis María Murcia. La Ciudad.

Muy apreciado amigo

Me refiero a lo hablado con usted acerca del establecimiento de la Clínica Odontológica para el servicio de los yocistas. Reitero a usted por la presente el ofrecimiento que entonces le hice de prestarle mi concurso profesional en las condiciones que me han parecido más favorables a la organización, dados los escasos recursos de los jóvenes yocistas.

Al reiterarle mi ofrecimiento me permito manifestarle mi extrema complacencia de poder coadyuvar, siquiera sea escasamente, a esa obra de excelencia magnífica, que a usted toca el merecido mérito de dirigir. **Porque es fácil ver en el Yocismo, esa organización de actualidad vital, el baluarte más poderoso que pueda oponerse en la hora presente al universal desbordamiento revolucionario y anticatólico que conmueve al mundo y que ya se hace sentir pujante en nuestra querida Colombia.** Los absurdos filósofos racionalistas y positivistas, los falsos apóstoles de la filantropía y del humanitarismo, que marchan en lucha abierta **contra la civilización cristiana**, han encontrado una conquista productiva y fácil en los elementos que, faltos de recursos y de educación escasa, se precipitan animosos por el camino del error, que se les presenta con apariencia seductora.

Trata el Yocismo de salvar esa falange de nuestra sociedad y oponer su propia fuerza contra el error en marcha. Trabaja para salvarla, no con el sofisma doctrinario y engañoso, sino propendiendo con cristiana y generosa abnegación, por todos los medios posibles, a su educación y hacer de cada joven un elemento sano, útil a la sociedad y apto para mejorar su propia subsistencia. Obra extraordinaria y benéfica que bien merece el éxito magnífico que ha alcanzado en el país de su cuna, y que apenas iniciada en nuestra capital, lleva ya el sello de su vitalidad y del enorme desarrollo a que está llamada, para bien de nuestra sociedad y como digna corona para usted, por su celo incansable y generoso.

Soy su atto. S.S. y amigo.

ALBERTO LUQUE.

** La Universidad Javeriana, fundada en 1622, había sido suprimida en 1767 al ser expulsados los jesuitas del país.

versidad Católica Bolivariana de Medellín a mediados de septiembre de 1936. En este año la prensa católica contaba con 44 semanarios que imprimían 100.000 ejemplares; se editaban además 60 revistas mensuales y 13 quincenales (51). Previendo el gran influjo del cine se creó en marzo de 1937, la Sociedad Industrial Cinematográfica, en forma de Sociedad Anónima al servicio de la Acción Católica. En 1939 la Sociedad Industrial Cinematográfica tenía establecidos contratos con empresas norteamericanas, francesas y alemanas para la introducción, en exclusividad, de películas seleccionadas por una "liga de decencia". La intención era la explotación del cine "como arma de la verdad y del bien, y que se utilice como medio de la enseñanza y formación religiosa y católica" (52).

La estrategia del paralelismo católico se inserta dentro de un proyecto de reconquista del terreno perdido o en peligro de perderse. Proyecto de **nueva cristiandad** por el que la Iglesia trata de permanecer o constituirse como polo central, inspiradora y aun organizadora de una sociedad civil, genéricamente cristiana y específicamente católica.

Indudablemente el proyecto de nueva cristiandad y el paralelismo católico, despertaron y pusieron en acción muchas fuerzas adormecidas y dispersas que se organizaron para defender e implementar los intereses católicos.

Pastoral misionera, de renovación y de reconquista, el paralelismo terminó por ser más aislante y protector que expansivo. En un país que la Iglesia proclamaba católico en su totalidad, el paralelismo promovió una sub-cultura socio-política minoritaria, favoreciendo así una mentalidad de ghetto y reduciendo la capacidad real y potencial de la Iglesia para hablar en nombre de "las mayorías". La responsabilidad puesta en algunos grupos de laicos para defender, expandir y representar los intereses católicos en el medio secular, constituyó un aporte valioso, en parte abortado (53) por la obligada y estricta subordinación a una autoridad eclesiástica rígida, que solicitaba la participación del laicado pero sin estar dispuesta a modificar la estructura interna del poder que detentaba.

7. Una lucha sintomática

En este "telón de fondo" señalamos una serie de acontecimientos que fueron objeto de apasionadas polémicas hace un cuarto de siglo. Me refiero a la llamada "persecución a los protestantes" que revela bastante sobre la realidad social y religiosa del país: el clima de intransigencia de la época, la inextricable relación entre lo político y lo religioso, las relaciones Iglesia y Estado, la indisoluble unión que se establecía entre catolicismo y nación colombiana, el catolicismo en acción en una situación de hegemonía, las diversas maneras de entender, o de no entender, la "libertad religiosa", etc.

En 1951 se llegó a una tal tensión entre católicos y protestantes que éstos últimos organizaron una campaña internacional para denunciar una situación que era, según ellos, una "persecución religiosa". En enero de 1952 empezaron a aparecer los **Reports on Religious Persecution in Co-**

lombia editados por la Confederación Evangélica de Colombia (CEDEC) que estaba conformada por 17 de las 26 denominaciones protestantes que existían entonces en el país.

Para entender el conflicto es necesario tener en cuenta el carácter "misionero" del protestantismo, que penetró en el bastión católico colombiano acompañando a la expansión político-económica inglesa y norteamericana y gozando de la simpatía de los gobiernos liberales anticlericales. El protestantismo fue introducido en el país en 1825 por James Thompson, agente de la British and Foreign Bible Society, fundada en Londres en 1804 con el fin de imprimir y difundir la Biblia.

Sin embargo no puede hablarse propiamente de una presencia protestante sino a partir de 1856 con la llegada del reverendo Henry Barrington Pratt, norteamericano perteneciente a la iglesia presbiteriana. En 1877 los presbiterianos fundaron en Bogotá el Colegio Americano. Pero 50 años después de que Pratt llegara a Bogotá, el historiador inglés Loraine Petre anotaba que en la ciudad solo había una iglesia protestante y que la comunidad no católica se hallaba formada en su mayoría por extranjeros (54).

El ascenso de los liberales al poder en 1930 fue la gran oportunidad para los protestantes quienes, durante 16 años, vieron aumentar considerablemente su libertad de acción. Diversas nuevas denominaciones afluyeron al país (55) y comenzaron a sentir su presencia*. Si en 1917 había 325 protestantes distribuidos en seis congregaciones y cinco centros de predicación (56), veinte años más tarde, según el **Manual Evangélico para América Latina** en su edición de 1937, había en Colombia 1996 protestantes. De acuerdo a la Confederación Evangélica de Colombia (CEDEC) en-

* Dos grandes corrientes conforman el protestantismo colombiano. Una, ligada más directamente a la Reforma protestante del siglo XVI (luteranos, anglicanos, presbiterianos, etc.), es menos agresiva y proselitista que la otra corriente, está más abierta al diálogo con las otras iglesias, incluida la católica, y recluta sus adherentes sobre todo entre las "clases medias".

La otra corriente, ligada al movimiento pentecostal norteamericano de este siglo, ha mantenido una actitud dura y aun polémica con los católicos y ha desplegado un amplio proselitismo entre las clases más pobres. Las iglesias pentecostales, que constituyen el sector de mayor crecimiento del protestantismo colombiano, han sabido implantarse en los medios obreros más desfavorecidos y entre los inmigrantes rurales de las grandes ciudades, muchos de ellos víctimas de "La Violencia".

Es sabido que a nuevas situaciones sociales corresponden nuevas necesidades religiosas y nuevos movimientos de "reforma" religiosa. El pentecostalismo criollo (que últimamente tiene su versión católica) ha respondido al nivel del lenguaje, del rito y de la organización, a la demanda religiosa de ciertos sectores, demanda profundamente modificada por los cambios que se han producido en la sociedad colombiana: proceso de industrialización y urbanización, impacto de "la Violencia" con el trágico y acelerado desenraizamiento de miles de campesinos que huyeron a la ciudad, crisis y cuestionamiento de los partidos políticos tradicionales y de la Iglesia católica, crecimiento de la población y de la miseria, etc.

tre 1948 y 1953 los protestantes aumentaron de 7.903 a 11.958. Según otras fuentes estadísticas en 1937 el total de protestantes era de 15.455 (o sea el 0.18% de la población nacional) y en 1960 era de 165.780 personas que representaban el 1.17% de la población (57).

Como era de suponer, los católicos emprendieron una operación de contención en la cual tomaron parte activa y preponderante algunos jesuitas, profesores de las Facultades Eclesiásticas de la Universidad Javeriana y/o escritores de la Revista Javeriana. Basta un análisis de los artículos aparecidos en esta influyente revista, para darse una idea del arsenal de la argumentación católica. Vayan algunos ejemplos:

En 1941 el Padre Francisco José González, S. J., denunció a los misioneros protestantes por atentar contra la unidad nacional y por comprar a los convertidos. "Los colombianos, decía, vemos vuestra filantropía como una agresión plutocrática destinada a desgarrar al país en el punto más íntimo y sagrado de su conciencia nacional". Los misioneros protestantes aparecían como quintacolumnistas del imperialismo norteamericano (58).

En 1943 en el artículo "Diez años de protestantismo en Colombia" (59) los PP. Eugenio Restrepo Uribe y Juan Alvarez, S. J. presentaban estadísticas sobre el protestantismo y analizaban las causas de su rápida expansión entre 1930 y 1943. Las causas que se presentaban eran: la actitud benévola del gobierno liberal y su errónea interpretación de la "tolerancia"; la intensificación de la actividad protestante gracias a una nueva ola de proselitismo; la política de "puertas abiertas" del gobierno, que permitía la entrada al país de muchos pastores que habían dejado las misiones del Extremo Oriente por causa de la guerra mundial; "un río de dinero que alivia la miseria de nuestro pueblo al precio de sus conciencias y al precio de la unidad religiosa de la patria" (p. 243). Los autores se preguntan si el gobierno proveerá para que la Iglesia católica y sus ministros sean respetados y que la religión católica continúe siendo la religión de Colombia o si, por el contrario, continuará tolerando la blasfemia, la calumnia, el menosprecio y los actos sacrílegos (p. 244). Se acusa a los protestantes colombianos de una serie de abusos tales como mutilación de imágenes de la Virgen María, ataques a sacerdotes y fieles con machetes y armas de fuego, e interrupción de procesiones religiosas. Un autorizado comentarista protestante responde así a estas acusaciones:

"Sobre las acusaciones debe decirse que no son verosímiles, los protestantes no actúan así. Tales ataques hubieran atraído la atención nacional y aquellos protestantes culpables hubieran sido arrestados y encarcelados si no descuartizados por los católicos que hacían las procesiones. Más aún, la enseñanza protestante se orienta hacia la tolerancia y libertad religiosas. Ninguna Iglesia protestante en Colombia ha predicado que el catolicismo deba suprimirse o ser confinado en sus Templos. Ninguna voz se ha elevado contra la pública proclamación del catolicismo. En otras palabras, los protestantes no han sido condicionados para atacar a los católicos mientras que los católicos sí lo han sido para atacar a los protestantes. Que

tales ataques hayan ocurrido, es posible; que hayan sido perpetrados por los protestantes es improbable" (60).

A principios de 1944 la Revista Javeriana publicó una carta de Monseñor José Eusebio Ricaurte al Embajador de los Estados Unidos, y la respuesta del Embajador. Monseñor Ricaurte decía que:

"todos los colombianos nos sentimos seriamente ofendidos por los propagandistas de las sectas protestantes que nos tratan como si fuéramos un país de salvajes al que ellos tienen que civilizar. Ellos no nos están haciendo ningún bien, Su Excelencia, al venir a llevarse nuestra fe o al tratar de dividir nuestra nación, cuyo principal vínculo de unión es la fe católica que todos profesamos...

Tampoco les reconocemos el derecho de enseñarnos moralidad puesto que enseñan doctrinas contra el matrimonio y desean imponer el libertinaje que destruye el hogar y el honor de la familia y con el cual están creando en Colombia el más serio de los conflictos sociales....

Si somos profanados no dudaremos en cumplir con nuestro deber para emprender la guerra religiosa a la cual nuestros protagonistas norteamericanos quieren forzarnos.

El gobierno del señor Roosevelt podría fácilmente impedir venir aquí a los misioneros de la impiedad y de la división y podría mandar a llamar a los que ya trabajan aquí para quitarnos nuestra unidad nacional y precipitar al país en serios conflictos.

Es bien sabido que todo, absolutamente todo lo de la propaganda protestante, viene de los Estados Unidos... El pueblo lo ve... y por esta razón no cree en la política del buen vecino quien desea llevarse nuestra fe y romper en pedazos nuestra unidad nacional (61)".

El Embajador, Arthur Bliss Lane, respondió a Monseñor Ricaurte en estos términos:

"Habiendo residido por muchos años en países donde predomina la religión católica, comprendo las dificultades que puedan surgir por las actividades de los misioneros de los otros credos, pero sé que usted apreciará que cuando tales actividades no están en conflicto con las leyes del país, y ciertamente en Colombia aquellas están protegidas por provisiones específicas, la única solución es el máximo de tolerancia por ambas partes (62)".

En abril del 44 los editores de la Revista Javeriana recordaban cómo el catolicismo se había salvado de la herejía en gran parte de Europa sólo gracias a una acción decidida; igualmente debía procederse en Colombia donde:

"Poseemos el mayor de los bienes y unos piratas han venido a robarlo. Nos ultrajan y pisotean; van a tomarse nuestras iglesias de las cuales saquearán los tesoros acumulados en centurias de humanismo católico y, lo que es peor, están violando el santuario de las con-

ciencias débiles. Y todavía hay quienes piensan que la manera cristiana de proceder es abrir tolerantemente los brazos y sonreír, mientras los profanadores de la Iglesia están adentro...

La nación entera está llena de un insultante clamor que asciende como una ola de cieno hasta el altar de la Inmaculada y hasta la sede del Supremo Pontífice..." (63).

En noviembre de 1944 el P. Juan Alvarez, S. J. en el artículo "La Nueva Estrategia Comunista en América Latina", presentó por primera vez el argumento de que los comunistas promovían el protestantismo porque sabían que éste causaría confusión y contiendas que facilitarían a los comunistas la toma del poder en Colombia (64).

En 1944 el Padre Eugenio Restrepo Uribe publicó su tesis titulada **El protestantismo en Colombia** (65). Con esta tesis el Padre Restrepo, quien sería más tarde Rector del Seminario de la Arquidiócesis de Medellín, Vicario General de dicha Arquidiócesis y Rector a fines de 1979 de la Pontificia Universidad Bolivariana, obtuvo en 1943 el doctorado en Teología en la Pontificia Universidad Javeriana. El Decano de la Facultad de Teología era el Padre Juan María Restrepo Jaramillo, S. J. quien sería luego profesor en la Universidad Gregoriana de Roma.

La primera página de **El protestantismo en Colombia** trae una "presentación" escrita por el Padre Juan María Restrepo en la cual después de recordar cómo es deber primordial de la Facultad teológica javeriana velar por la conservación del patrimonio religioso colombiano que es "el vínculo más esencial de la unidad nacional", finaliza diciendo:

"la lectura serena y tranquila de esta tesis absolutamente objetiva muestra con evidencia que el peligro protestante en nuestra patria no es un mito, sino tristísima realidad. Felicitamos al Padre Restrepo Uribe por el éxito magnífico que ha coronado su penosa labor. La Facultad Teológica Javeriana por su parte se gloria de que una de las primeras tesis de sus alumnos sea un grito angustioso de alarma en defensa del catolicismo colombiano amenazado hoy por siniestra propaganda extranjera".

Inmediatamente después aparece el "Concepto sobre la tesis", emitido por el Padre Juan Alvarez, S. J., director de la Revista Javeriana. El Padre Alvarez subraya "el aspecto patriótico de la tesis" y cómo "son muy lógicas las conclusiones a que llega el autor, y llenas de sabiduría, de quien domina el tema, las directivas que sugiere para una campaña que esperamos cristalice pronto en realizaciones concretas y eficaces". Y así fue. De la lectura de esta tesis, verdadera literatura de combate, aprendemos algo sobre el protestantismo y muchísimo sobre el catolicismo colombiano.

El Padre Restrepo Uribe dividió la "Conclusión" de su trabajo en dos partes.

La primera se titulaba "Causas" (p. 129-131) y la segunda "Remedios" (p. 131-136). Las "Causas" eran dos:

1. "Sin duda alguna la principal causa del éxito logrado por el protestantismo entre nosotros últimamente es la intensificación de la campaña protestante a través de todo el territorio colombiano. Esta campaña ha encontrado un ambiente plenamente favorable por parte del gobierno que basado sin duda en la libertad de cultos que garantiza la Constitución Nacional, no ha entrabado en manera alguna el desarrollo de tal campaña. Es un hecho evidente. Y las conversaciones que hemos tenido con los señores protestantes lo confirman puesto que nos han dicho paladinamente que ellos saludaron la subida al poder de los liberales como 'su día' y que los gobiernos liberales les han dado toda protección que han necesitado permitiendo su trabajo sin restricciones" (p. 130).

2. "A la intensificación de la campaña, por medio de mayor número de pastores y su consiguiente labor, viene a sumarse la indigencia espiritual de muchas de las regiones afectadas más seriamente por el protestantismo... que ha aprovechado las inteligencias débiles de las gentes de aquellas regiones en donde no ha habido una suficiente instrucción religiosa por la carencia de sacerdotes" (p. 130-131).

Los "Remedios" eran también dos:

1. "Juzgamos que en primer término podría llevarse a cabo una acción conjunta de los excelentísimos prelados —y devotamente lo suplicamos— por medio de la cual se pida al gobierno que dé todo su apoyo para impedir la campaña protestante" (p. 131).

El Padre Restrepo en búsqueda de bases legales para la supresión del protestantismo, cita el artículo 1º del Concordato vigente que dice: "La religión Católica, Apostólica, Romana, es la de Colombia; los poderes públicos la reconocen como elemento esencial del orden social, y se obligan a protegerla y hacerla respetar, lo mismo que a sus ministros, conservándola a la vez en el pleno goce de sus derechos y prerrogativas". Y concluye "Por lo tanto, es deber del gobierno, para cumplir con sus pactos concordatorios, garantizarle a la Iglesia por medios positivos y eficaces el que será respetada y no se tramará por su perdición permitiendo el virus protestante que rompe la unidad nacional y es fuente de continuas y cada día más provocadoras actuaciones. En consecuencia y con efecto creemos que el gobierno puede y debe, basado en la Constitución que le da fuerza legal al Concordato, atajar el avance protestante" (p. 132).

2. "En segundo lugar creemos indispensable la formación de un comité nacional antiprottestante. La acción no puede seguir limitada a ciertas zonas y a ciertos elementos. La obra de extirpación de la herejía protestante tiene que ser emprendida por todos los católicos y en todo el territorio de la República. Llegó el momento de obrar. No puede ya seguirse la antigua táctica de que no valía la pena, que no se le debía dar importancia. Hay que dársela y toda la que merece. Si nos descuidamos más, será tarde. Por lo tanto, la campaña antiprottestante unificada, metódica y sistemática y organizada a través de todo el territorio colombiano debe ser una preocupación primordial. Instantemente pedimos a los excelentísimos prelados por la instalación de ese comité nacional" (p. 133).

Los excelentísimos prelados fueron sensibles a los gritos de alarma. La Conferencia Episcopal de 1944 organizó un Comité Nacional Antiprotestante y adoptó los "medios de acción" propuestos por el Padre Restrepo (p. 133 y siguientes) salvo uno: la celebración en todo el país de un día antiprotestante. La campaña se colocó bajo la dirección del Padre Eduardo Ospina, S. J., Vicepresidente del Secretariado Nacional para la Defensa de la Fe.

A partir del Domingo de Pertecostés de 1944, en todas las iglesias y capillas del país se leyó y explicó la Pastoral Colectiva que promulgaron los obispos reunidos en Conferencia Episcopal. Frente a "la ninguna autoridad de quienes se ocupan en sembrar el error protestante", los obispos exponían "los fundamentos en que descansa la autoridad de la Iglesia Católica", "nave que no puede zozobrar porque está en el timón de ella aquel a quien el Hijo de Dios prometió su asistencia como garantía de que había de llegar a puerto seguro" (66).

Transcribo a continuación uno de los párrafos introductorios en el que los encargados oficiales del sentido, con la monolítica e inquebrantable conciencia de poseer la verdad y de detentar la autoridad sobre ella, tratan a los adversarios de falsos profetas, lobos rapaces y guías de ciegos cuya acción está inspirada nada menos que por Satanás.

"Especialmente en tiempos agitados, como los que nos ha tocado vivir es necesario procurar que reine entre nosotros la perfecta unidad, esa unidad que se realiza cumplidamente por el conocimiento de la verdad y la agrupación bajo el cayado del pastor del único redil. Y es por esto precisamente por lo que el enemigo de todo bien trata de sembrar la desunión y la discordia en el campo del Padre de familia. Es sabido de todos vosotros cómo se han empeñado en los últimos tiempos en difundir entre nosotros el error aquellos hijos extraviados de Dios, que desconociendo la autoridad de la única verdadera Iglesia se denominan a sí mismos protestantes agregando diversas calificaciones a esta primera denominación. Nosotros, encargados por Dios de velar sobre nuestras greyes, vemos la necesidad y obligación de dirigiros nuestra voz para precaveros del peligro descubriendolos la falacia de quienes suelen presentarse a vosotros como portadores de doctrinas que han de traeros la paz y la tranquilidad de vuestras almas junto con el conocimiento del camino de la salvación. Sentimos el deber de deciros con Nuestro Señor: "Guardáos de los falsos profetas, que vienen a vosotros con vestidos de ovejas, mas por dentro son lobos rapaces"; y también: "Son ciegos y guías de ciegos; y si el ciego guía al ciego ambos caen en el hoyo" (67).

Al regresar los conservadores al poder en 1946, los "privilegios extra-legales" concedidos por los liberales a los no católicos, fueron suprimidos. Tanto el culto como la instrucción religiosa distintos a los de la Iglesia Católica, fueron confinados de nuevo a los edificios eclesiásticos específicamente designados para esos fines; toda acción contraria a estas disposiciones se consideraba como una forma ilícita de propaganda que se colocaba fuera de las garantías constitucionales (68). Se consideró

al protestantismo como un movimiento divisor y antipatriótico que atentaba contra la unidad y seguridad nacional, estimándose que, todo lo que debilitase la solidaridad o la homogeneidad de las creencias en las instituciones religiosas del país, atacaba directa o indirectamente el orden establecido y abría el camino para la propagación de sistemas foráneos que con el tiempo destruirían a la nación (69) *.

* Transcribimos a continuación largos apartes del capítulo primero de la extensa Pastoral "El Protestantismo" (2 de febrero de 1948) escrita por Monseñor Miguel Angel Builes, obispo de Santa Rosa de Osos.

"La desgracia inenarrable de haber establecido los protestantes un segundo centro de su herejía en nuestra amada Diócesis en estos últimos días, y el peligro que este hecho entraña nos obliga a escribir nuestra Carta Pastoral de este año sobre el peligro protestante, peligro que amenaza no sólo la integridad de la fe sino la misma nacionalidad colombiana, para instruirnos más y más en los dogmas que ellos impugnan y poner una valla a sus incursiones atrevidas por los campos del Padre de Familias.

Como introducción a nuestra exposición dogmática recordemos brevemente la historia de los fundadores del protestantismo para que deduzcamos qué frutos podrá producir tal árbol; recordemos enseguida las condenaciones de las sectas y veamos, por fin, cómo el protestantismo en toda la América Latina, y en nuestra patria colombiana principalmente, es una quintacolumna sumamente peligrosa para nuestra soberanía.

Fundadores del Protestantismo

Se llaman ellos los reformadores de la Iglesia en el siglo XVI. Pero preguntamos: ¿cuándo ha escogido Dios para sus grandes obras a hombres tan horrendamente soberbios y corrompidos como los pretendidos reformadores de la Iglesia de Cristo? (...).

Veamos ahora quiénes fueron los padres del protestantismo.

Lutero

Aparece en primer lugar Lutero, fundador del protestantismo en Alemania, fraile apóstata, inflado de satánica soberbia, que gritó contra el Papa, como en otros tiempos Luzbel contra Dios en la altura de los cielos: Non serviam, no obedecere; lascivo y brutal como un sátiro, que se robó una monja y se amancebó sacrílegamente con ella; borracho y crapuloso que se pasaba los días y las noches en la taberna del Aguila Negra de Wittemberg, su patria; blasfemo escalofriante, que llamaba al demonio su príncipe y su dios; he aquí al autor y fundador del protestantismo. Nacido en 1483, ingresó a los veinte años en el monasterio agustino de Erfurt; lleno de envidia y de rabia porque no confiaron a su Orden la predicación de las indulgencias, sino a los dominicanos, fijó en la puerta de la catedral de Wittemberg noventa y cinco artículos contra la doctrina católica, el 31 de octubre de 1517, por lo cual le condenó el Papa León X en 1525.

En 1529 sus discípulos se dieron el nombre de protestantes como una protesta contra el Papa y una declaratoria de rebelión contra la única verdadera Iglesia,

Después que los conservadores abolieron los "privilegios extralegales" concedidos a los protestantes por las anteriores administraciones liberales, la tensión entre ambos credos religiosos creció rápidamente, junto con el más hondo y a menudo violento conflicto que afrentaba a los conservadores y liberales en toda la nación. Fue entonces cuando se desplegó la campaña internacional protestante contra la "persecución religiosa en Colombia". Según la Confederación Evangélica de Colombia, 116 personas fueron muertas en la década 1949-1959 por razón de su credo protestante (70).

El principal vocero de la respuesta católica fue el ya mencionado Padre Eduardo Ospina, conocido escritor de la Revista Javeriana y profe-

la que gobernaba Cristo por medio de su Vicario, la que gobernaba Pedro con el poder de las llaves, por medio de su sucesor el Papa León X.

Enumeramos sus principales errores: la fe sola salva, sin necesidad de obras buenas; la Santa Biblia, interpretada por cada individuo, es la única regla de fe; rechazó cuatro de los siete sacramentos, no admitiendo sino el Bautismo, la Penitencia y la Eucaristía, y eso al principio, porque después suprimió la confesión y negó la transubstanciación, sosteniendo que quedan las dos substancias, de Cristo y del pan y del vino! En moral autorizó la poligamia contra el mandato expreso de Cristo, autorizándola al Langrave de Hesse (Hist. de las variaciones, Bossuet, pág. 179); atacó los votos religiosos con que él mismo se había ligado, atacó el celibato eclesiástico, y predicó el matrimonio de sacerdotes y religiosos, en lo que dio el ejemplo casándose él primero. Rechazó el ayuno, el purgatorio, el culto de María y de los santos y otros principios católicos.

Murió de una apoplejía en 1546,, a los 63 años de una vida de lujuria, de crápula y de embriaguez, al terminar un banquete, en el que había comido y bebido como una bestia y había blasfemado como un demonio. ¡Buen fundamento del protestantismo!

Calvino

Viene enseguida Calvino, nacido en Noyón en 1509, fundador del protestantismo en Francia, tan soberbio como Lutero y tan rabioso que sus amigos decían que "era preferible ir al infierno con Teodoro de Beza que con Calvino al paraíso"; era tan impuro que siendo aún joven le marcaron la frente con un hierro hecho ascua, como signo de infamia, por un horrendo crimen de lascivia que castigaban las leyes. Así marcado y a causa de su vida escandalosa tuvo que abandonar su patria. Siendo diácono se amancebó adulterina y sacrílegamente con una mujer casada, llamada Ideleta, después de arrebatarla a su esposo legítimo; era tan cruel que en sólo dos años, 1558 y 1559, hizo ejecutar a más de cuatrocientas víctimas, haciendo quemar vivos a los que no pensaban como él.

He aquí sus principales errores: negó la libertad: no admitió sino dos sacramentos: el Bautismo y la Cena, pero esta última no era sino una simple ceremonia; negó el culto externo y el sacerdocio.

Una úlcera vergonzosa se cebó en sus entrañas; la carne deshecha y hedionda se le caía a pedazos, hasta que en medio de dolores indecibles y horrendas blasfemias murió el desgraciado. También, como Lutero, es un buen padre del protestantismo.

sor de teología en la Universidad Javeriana. El libro del Padre Ospina, **Las sectas protestantes en Colombia** (71), es importante porque sus argumentos se reencuentran en la mayor parte de los escritores católicos que trataron el tema y porque fue traducido al inglés y distribuido por

Zuinglio

En tercer lugar encontramos a Zuinglio, nació en Wildhaus en 1484, fundador del protestantismo en Suiza. Soberbio como los anteriores falsificó las Sagradas Escrituras por no someterse a sus enseñanzas, contrarias al orgullo y a la deshonestidad. Siendo ya ordenado presbítero se dirigió con otros diez sacerdotes al Obispo de Constanza, en 1522, solicitándole para el clero la libertad de casarse, lo que, como era natural, no consiguió. Entonces se amancebó sacrílegamente con la viuda Ana Reinhard. Político ambicioso, quiso dominar en tres o cuatro meses las principales potencias de Europa e implantar la reforma con la fuerza de las armas.

Sus principales errores fueron: desfiguró o negó los sacramentos como los anteriores; atacó el ayuno y el celibato eclesiásticos. Murió en la batalla de Cappel, en 1531, durante la guerra religiosa. Como Lutero y Calvino, es buen padre de tal secta. (...).

Sobre todos estos reformadores protestantes hacemos nuestras las siguientes palabras del protestante Gobbet en su Historia de la Reforma: "Tal vez jamás haya visto el mundo, en un mismo siglo, una cáfila de miserables y de canallas como la formada por Lutero, Calvino, Zuinglio, Beza y los otros corifeos de la reforma: El único punto de la doctrina en que estaban de acuerdo era la inutilidad de las buenas obras, y su vida sirve para confirmar la sinceridad con que habían abrazado este principio". Hilaire Belloc, La Religión demostrada, págs. 272 y siguientes).

Monseñor Miguel Angel BUILES, **Cartas Pastorales 1940-1948**, Empresa Nacional de Publicaciones, Bogotá, 1957, Tomo II, p. 304-309.

Cuán cierto es que el único antídoto contra el fanatismo es reconocer la **diferencia** (los otros no son ni tienen que ser como yo) y la propia **ignorancia**. Una vez más (y no hay que pensar que Monseñor Builes era un caso único y aislado) la segura y tranquila posesión de la única Verdad lleva a ignorar al "otro" y sus razones, a ridiculizar su posición y a no dejarle más alternativa que asimilarse a uno o desaparecer.

Al final de la citada pastoral sobre el Protestantismo se dice:

"Léase esta Pastoral por partes, sin comentarios, hasta su terminación, en todas las misas que se celebren durante el primer mes después de su recepción, o en un número mayor de domingos según el tiempo de que se disponga en cada parroquia. Terminada así la lectura, se seguirá después comentando cada punto y cada dogma. ojalá por escrito, durante todo el año, para que los fieles se empapen bien de los dogmas, amen su Religión, conozcan las falacias y argucias del enemigo y los sepan refutar conociendo la doctrina católica. Este año será, pues, un año de predicación antiprotestante".

Este final nos permite entrever el enorme poder de control social y de modelación de las conciencias del que puede disponer el clero en ambientes rurales con escasos medios de información y altas tasas de analfabetismo; ambientes donde el principal lugar de reunión de la comunidad es el templo, lugar éste donde sólo el sacerdote tiene derecho a la palabra ante una audiencia "cautiva".

medio de las embajadas y consulados colombianos como una especie de respuesta del gobierno colombiano ante las acusaciones sobre persecución religiosa.

La respuesta católica no negaba que algunos protestantes hubieran sufrido durante "la violencia", pero anotaba que:

1. Tanto católicos como protestantes fueron víctimas del caos de "la Violencia" y que el hecho de que determinada víctima fuera protestante no indicaba en modo alguno que hubiera sido atacada por razón de su fe, máxime cuando se sabía que la mayor parte de los protestantes eran políticamente liberales;
2. No se podía hablar de una persecución organizada, ni oficialmente declarada o legitimada por las autoridades eclesiásticas o civiles, se trataba de ocasionales explosiones de furia contra los proselitistas protestantes, llevadas a cabo por "simples católicos" exasperados por los métodos de propaganda protestante, métodos que manifestaban una intensa aversión y hostilidad hacia la Iglesia Católica y un desconocimiento de ella y de su realidad colombiana (72).

Se afirmaba, en consecuencia, que la "propaganda sobre persecución" era una calumnia contra la Iglesia Católica que, inalterablemente, se oponía a la violencia y al odio religioso (73).

Eduardo Ospina, en el libro arriba citado, al analizar las acusaciones sobre hechos concretos llama la atención sobre tres puntos que se refieren a tiempos, lugares y personas. Ospina señala:

1. La coincidencia cronológica entre las turbaciones internas del país y la "persecución".
2. La localización de los casos más graves en las zonas en donde operaban los bandoleros.
3. Cómo, generalmente, los acusados de ejercer violencias son miembros de la Policía Nacional.

El Padre Ospina añade:

No pretendemos negar que la Policía cometió excesos de violencia contra los bandoleros en represalia por los crímenes de éstos. Pero ¿por qué contra los Protestantes precisamente en el tiempo y en los sitios en que luchaba contra el bandolerismo?

La respuesta se encuentra en estas palabras del Canciller, doctor Evaristo Sourdís, en su Informe al Embajador de Colombia (Dr. Eduardo Zuleta Angel) en Washington (abril 20, 1950), para responder a los reclamos del señor Pattison* mencionados más arriba:

* Se trata del señor Daniel Pattison, Tesorero de la Junta de Misiones Extranjeras de la Iglesia Presbiteriana de los Estados Unidos, quien en carta del 10 de abril de 1950 —publicada por la prensa de Nueva York el 15 de abril— presentaba quejas ante el Senado y el Departamento de Estado norteamericanos.

"Se observa claramente lo anterior (a saber, las ocasiones del conflicto) en aquellos lugares... en que la secta presbiteriana cuenta con considerable número de adeptos, que por funesta coincidencia son todos o casi todos de filiación liberal, de tal manera que cuando en lugares como aquellos ocurren incidencias 'estrictamente políticas', es frecuente el caso de que se trate de explicar los hechos como persecución religiosa por parte de las autoridades" (74).

Si los católicos y el gobierno enfatizaban el aspecto político, los protestantes se empeñaron en demostrar que había habido víctimas protestantes por causa exclusivamente de su fe, como trata de establecer la voluminosa investigación oficial protestante llevada a cabo por James Goff.

Queda claro que hubo víctimas y abusos en verdad nada evangélicos. Lo que no es nada claro, y tal vez resulta imposible, es separar lo político y lo religioso en una situación en la cual ambos elementos constituyen un formidable nudo gordiano.

Qué otra cosa podía esperarse sino un conflicto serio cuando se hace una incursión en una sociedad donde había una tendencia inequívoca a identificar la cultura de la nación con la fe católica, donde el ciudadano que se apartaba de la fe dominante era considerado no solo un hereje sino también un traidor * y se convertía en un hombre marginal, donde la

* Entre los actos oficiales que muestran la estrecha relación entre patria y religión, uno de los más aparentes es la Consagración Anual de la nación al Sagrado Corazón de Jesús, hecha por el Presidente de la República. Estas consagraciones comenzaron en 1902, al final de la cruenta **guerra de los mil días**, última guerra civil oficialmente reconocida, entre liberales y conservadores.

En 1919, Nuestra Señora del Rosario, advocación de la Virgen venerada desde 1590 como Nuestra Señora de Chiquinquirá, fue coronada "Reina de Colombia".

Recordemos la inspiración no solamente piadosa sino también teocrática que vehiculaba este tipo de consagraciones dirigidas a combatir el "laicismo" decimonónico. A lo largo del siglo XIX, llamado el "siglo del Sagrado Corazón" (por petición de los obispos franceses, Pío IX universalizó en 1856 la fiesta del Sagrado Corazón) los medios ultramontanos se esforzaron por hacer reconocer la soberanía del Sagrado Corazón sobre la sociedad civil. "Desde esta perspectiva, a lo que se mezclaban en algunos indudables simpatías por la teocracia, se orienta cada vez más el movimiento a favor de la consagración al Sagrado Corazón. Después de las consagraciones de los individuos, de las familias, de las congregaciones religiosas, de las diócesis, se preconiza la consagración solemne de los Estados (Bélgica abrió el camino en 1869, la siguieron Francia y el Ecuador de García Moreno en 1873) y aún la consagración del Universo". Roger AUBERT, **Nouvelle Histoire de l'Eglise**, du Seuil, París, 1975, volumen 5, p. 133.

Como acabamos de anotar, la devoción al Corazón de Jesús se desarrolló ampliamente en el siglo XIX en momentos en que la Iglesia se vio cercada por los movimientos políticos liberales que dieron origen a la unificación de Italia y a la pérdida de los Estados Pontificios y que culminaron con la toma de Roma en 1870. Ya en 1848 Pío IX

unidad de la expresión religiosa como fuerza social integradora había sido formal y abiertamente defendida a lo largo de cuatro siglos? *.

Por otra parte, estaba en juego un concepto: la "libertad religiosa", que cada grupo interpretaba a su manera según sus intereses. Si con "la Libertad" no se puede hacer cualquier cosa (no lo permiten ni los que predicán libertad absoluta una vez que adquieren algún poder) imaginemos lo que puede suceder cuando se le mezcla al asunto una dosis de salvación o condenación definitiva: Libertad Religiosa.

¿Desde cuándo se le puede dar carta blanca al error? replicaban los católicos, que concedían solamente (y ya les parecía suficiente magna-

tuvo que huir a Gaeta y terminó su pontificado como prisionero voluntario en el Vaticano. La mentalidad que se difundió en la Iglesia en este período tuvo como tónica el sentimiento de derrota y pesimismo. El pensamiento católico interpretó la historia como si estuviera controlada por los poderes del mal, que cercaban a la Iglesia. Se acentuó una visión maniquea del mundo: por un lado estaban los enemigos de Dios y de la Iglesia; por el otro lado estaban los buenos cristianos, que se debían unir a la Iglesia y al Papa en una actitud clara y decididamente antiliberal. La devoción al Corazón de Jesús expresa de manera típica esta visión del mundo: Jesús es el prisionero del Sagrario, y sus devotos deben refugiarse a sus pies para reparar los pecados cometidos por los perversos y por los enemigos de la Iglesia.

Anotamos de paso que existe una diferencia entre la devoción tradicional hispana y portuguesa al Jesús sufriente, y la nueva devoción franco-italiana al Corazón de Jesús. El Jesús sufriente era un símbolo del pueblo, que se identificaba con él.

El Corazón de Jesús que sufre, en la versión decimonónica de esta devoción, era un símbolo utilizado por la jerarquía eclesiástica antiliberal en la línea de reforzar a la Iglesia como poder espiritual.

* Justamente anota el sociólogo protestante Benjamín E. Haddox que "durante el período de independencia nacional, ninguna otra institución se había desarrollado hasta el punto de ofrecer una alternativa a la Iglesia como fuerza unificadora e integradora. Hace treinta años, el historiador Clarence Haring comentaba el aislamiento de la sociedad colombiana, su extremo conservatismo, su recelo ante el extranjero y su gran deferencia para con la Iglesia Católica. No obstante, también observó que, debido al provincianismo de los colombianos y a la virtual fragmentación de la sociedad colombiana, la Iglesia estaba cumpliendo "una función acaso indispensable como fuerza moral creadora de unidad". En un país en el que sobre todo en el pasado, la gente se consideraba **antioqueña** o **bogotana** más que colombiana, la solidaridad religiosa era de gran importancia para la unidad nacional". **Sociedad y Religión en Colombia**, o. c., p. 164.

Frente a la fuerza social integradora del catolicismo, el protestantismo constituyó un elemento innovador, subversivo y disociador. La presencia y la penetración protestantes —asociadas a lo "gringo", al "mister", al misionero norteamericano, a los Estados Unidos, a un país no católico— significaban la importancia de otros valores y referencias, de la "American and Protestant way of life" por oposición a la "Ibero-colombian and Roman Catholic way of life".

nimidad) la posibilidad de profesar y de practicar un culto privado, reservando para ellos el derecho de expandir públicamente sus creencias, es decir, la verdad.

La situación analizada ilustra por enésima vez que toda libertad se conquista (y que los que combatieron antaño por conquistar su libertad, hacen luego prueba de intransigencia una vez en el poder); que toda nueva libertad entra en colisión con libertades ya existentes y que, por lo tanto, toda reivindicación de libertad engendra oposiciones y crea el riesgo de un conflicto.

El conflicto concreto que hemos señalado se desborda en el tiempo y en el espacio porque atañe no sólo a la manera histórica como había devenido y cristalizado el catolicismo en Colombia, sino también porque toca elementos claves del "código católico". La prueba es que, si bien hubo un "deshielo" a partir del pontificado de Juan XXIII (1958-1963) y del acuerdo político entre liberales y conservadores ("Frente Nacional" 1958-1974), en la época del Concilio Vaticano II, al finalizar la discusión del esquema sobre la libertad religiosa, los obispos colombianos juzgaron necesario presentar las siguientes dos mociones:

"Por cuanto el pueblo colombiano es en su casi totalidad católico y se ve sometido a fuerte presión desde el extranjero, del proselitismo protestante, los pastores de Colombia se ven obligados a insistir en que no se produzca una declaración conciliar imprecisa que tuviera cierta apariencia de favorecer el indiferentismo, lo que traería incertidumbre para los fieles y ventajas para el proselitismo" (75).

La otra moción decía:

"por las dificultades que pesan sobre el catolicismo latinoamericano, el texto de la declaración, tal como está, no puede producir buenos frutos en la vida católica del continente. No puede darse pie a la sospecha de que el Concilio afirme que todas las religiones tienen los mismos derechos, porque ello produciría una gran decepción en los fieles, que esperan la afirmación del derecho a la libertad para la única verdadera Iglesia de Cristo. Se seguiría de allí la confusión de los conceptos y se abriría la puerta al indiferentismo. Otra consecuencia sería la de que muchos se sintieran autorizados a propugnar la separación de la Iglesia y el Estado y a considerar sin base alguna los Concordatos. Ve finalmente el prelado en el texto como está concebido, un serio peligro desubjetivismo e individualismo que favorecerán la desobediencia a la legítima autoridad, tanto de la Iglesia como del Estado" (76).

NOTAS CAPITULO I

1. J. LLOYD MECHAM, **Church and state in Latin America: A History of Politico-Ecclesiastical Relations**, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1934, p. 141.
2. Texto del Concordato en **Conferencias Episcopales de Colombia**, Bogotá, Editorial El Catolicismo, 1956. Tomo I, p. 519-530.

3. "El esfuerzo liberal por establecer un Estado laico y la respuesta conservadora de convertirse en personero de los intereses confesionales de la Iglesia constituyeron el único problema de fondo en el cual los partidos políticos tuvieron una actitud consistente a lo largo del siglo XIX", Jorge Orlando MELO, "Colombia 1880-1930: La República Conservadora" en **Ideología y Sociedad** (Bogotá) 12 (1975), página 85.
4. AA. VV., **Estructuras políticas de Colombia**, Bogotá, CIAS, 1969, p. 54-55.
5. Nuestra fuente escrita para este episodio es Monseñor José RESTREPO POSADA, **La Iglesia en dos momentos difíciles de la Historia Patria**, Bogotá, Editorial Kelly, 1971, p. 47-79.
Sobre la caída del Partido Conservador véase:
Julio HOLGUIN ARBOLEDA, **Mucho en serio y algo en broma**, Editorial Pío X, Bogotá, 1959, p. 299-351.
Alfredo VASQUEZ CARRIZOSA, "Las tres crisis de un Régimen y la caída final de 1930" en el *Magazín Dominical* del periódico **El Espectador**, 17 de diciembre de 1978.
Aquilino GAITAN, ¿Por qué cayó el Partido Conservador?
6. Las fechas indican los años en que fueron arzobispos de Bogotá.
7. J. RESTREPO POSADA, o.c., p. 67.
8. Idem, p. 74.
9. Idem, p. 75.
10. Monseñor Miguel Angel BUILES, paladín de la lucha contra los liberales, masones, comunistas y protestantes, nació en Donmatías (Antioquia) en 1888 y murió en Medellín el 29 de septiembre de 1971. Se ordenó sacerdote en 1914 y fue consagrado obispo de Santa Rosa de Osos (Antioquia) el 3 de agosto de 1924. Fundó el Seminario de Misiones Extranjeras de Yarumal (padres Javerianos), la Congregación de Misioneras Activas de Santa Teresita del Niño Jesús, la Congregación de Misioneras Contemplativas de Santa Teresita del Niño Jesús, y la Congregación de Hijas de la Misericordia. En 1967 la Santa Sede le aceptó la renuncia de su diócesis.
11. Miguel ZAPATA RESTREPO, **La Mitra Azul. Miguel Angel Builes: el hombre, el obispo, el caudillo**, Medellín, Editora Beta, 1973, p. 134.
12. Véase "Historia de la Revista Javeriana" en *Revista Javeriana*, Tomo XX, 1943.
13. **La Iglesia** (órgano oficial de la Arquidiócesis de Bogotá), 24 (1930), p. 319.
14. Cfr. "Pastoral para la Cuaresma de 1934" (17 de enero de 1934) en **La Iglesia**, 28 (1934), p. 8.
15. **La Iglesia**, 29 (1935), p. 188-190: Circular de Monseñor Perdomo (junio 12 de 1935) sobre la intervención del Estado en los establecimientos privados de educación.
La Iglesia, 29 (1935), p. 296-306: Memorial del Episcopado de Colombia sobre instrucción pública (14 de octubre de 1935); se acusa a los programas oficiales educativos de laicismo (p. 300) y naturalismo (301); se hacen reclamos al gobierno en base a la Constitución y al Concordato.

- Revista Javeriana**, III (1935), p. 323-326: "Enseñanza y Concordato"; se plantea la necesidad de la enseñanza cristiana frente a la enseñanza "neutral, indiferente o laica".
- Revista Javeriana**, V (1936), p. 223: Circular de Monseñor Perdomo a los colegios católicos advirtiéndoles que no debían admitir la inspección oficial en sus clases.
- La Iglesia**, 29 (1935), p. 252-254: "Carta de los Prelados al Presidente de la República" (agosto 17 de 1935): quejas al Episcopado sobre la enseñanza religiosa en la educación oficial.
- Revista Javeriana**, V (1936), p. 85-86: "Orientaciones".
16. Cfr. Gerardo MOLINA, **Las ideas liberales en Colombia 1915-1934**, Bogotá, Tercer Mundo, 1974, p. 279-280 y Darío MESA, **Ensayos sobre historia contemporánea de Colombia**, Medellín, La Carreta, 1975, p. 134-136.
 17. **Mensaje al Congreso de 1938**, p. 63, citado en G. MOLINA, o.c., p. 282.
 18. Sobre la conservatización del Partido Liberal en este período véase G. MOLINA, o.c., p. 283-287.
 19. Sobre los amagos de enfrentamiento religioso véase Carlos LLERAS RESTREPO, **Borradores para una historia de la República Liberal**, Bogotá, Nueva Frontera, 1975, Tomo I, p. 241-252.
 20. Cfr. Miguel ZAPATA RESTREPO, o.c., p. 151-154.
 21. Véanse las respuestas de las Asambleas Liberales de los Departamentos de Antioquia, Cauca, Huila y Valle en G. MOLINA, o.c., p. 263-267.
 22. **Revista Javeriana**, 4 (1935), p. 51.
 23. La Constitución de 1886, vigente entonces, tuvo un carácter estabilizador en una situación de disociación del país, presa de una interminable serie de guerras, de lucha religiosa, de impunidad y de anarquía (cfr. Fernando GOMEZ MARTINEZ, "Antecedentes de la Constitución de 1886" en **Revista Universitas**, Bogotá, N° 31, noviembre de 1966, p. 161 y siguientes).
- La reforma Constitucional de 1936 introdujo en nuestra ley fundamental una noción mucho más alta de la igualdad en el derecho y de la solidaridad entre los hombres (cfr. José GNECCO MOZO, **La Reforma Constitucional de 1936**, Bogotá, Editorial A.B.C., 1938, Prólogo de Carlos Lozano y Lozano).
- En palabras de Ramiro ZAFRA "1936 parte la historia constitucional (de Colombia), en cuanto es el origen de la nueva concepción del Estado y de la autoridad; en cuanto fija y concreta un método y un desarrollo de la actividad estatal; en cuanto que parte de la consideración del individuo en sociedad; en cuanto que nos muestra a un Estado inmerso en la vida social y una autoridad concebida como vocación de servicio" (**El Derecho a la Constitución**, Tesis para optar al grado de doctor en Ciencias Jurídica. Universidad Javeriana, Bogotá, 1974, p. 38. Para el alcance jurídico de la Reforma del año 36 véanse las páginas 54-80).
- La reforma Constitucional estatuyó que la propiedad es una función social que implica obligaciones, declaró que el trabajo es una obligación social que gozará de la especial protección del Estado; organizó el intervencionismo de Estado, por medio de Leyes, en la explotación de las industrias, con el objeto de racionalizar la producción, distribución y consumo de las riquezas; garantizó el dere-

cho de huelga, salvo en los servicios públicos; consagró la libertad de enseñanza, de conciencia y la inviolabilidad de la correspondencia y declaró que la asistencia pública es función del Estado (Cfr. José Antonio RIVADENEIRA, **Historia Constitucional de Colombia, Bogotá**, Editorial el Voto Nacional, 1962, p. 95).

24. Decían los obispos: "Esta declaración no implica una amenaza, ninguna incitación a la rebelión pública porque respetamos y queremos que se respete la legítima autoridad; pero sí es una prevención terminante al Congreso de que todo el pueblo colombiano, sin distinción de partidos está con nosotros cuando se trata de la defensa de su religión y de la guarda de sus derechos, y que, llegado el momento de hacer prevalecer la justicia, ni nosotros, ni nuestro clero, ni nuestros fieles permaneceremos inermes y pasivos". Episcopado colombiano, "El Episcopado y la Reforma Constitucional", Bogotá, marzo de 1936, en **Revista Javeriana**, 5, N° 23, abril de 1936, p. 161-165.
En su declaración el partido conservador advertía que si las reformas constitucionales se llevaban adelante, "los conservadores se verían en la necesidad de desconocer leyes que no podrían menos de tener por injustas". **Revista Javeriana**, sección Vida Nacional, 5, N° 23, abril de 1936, p. 211.
25. Cfr. **Revista Javeriana**, Sección Vida Nacional, 5, N° 25, junio de 1936, p. 385-386.
26. **Revista Javeriana**, 10 (1938), p. 138.
27. Monseñor Ismael Perdomo al doctor Antonio Rocha, Ministro de Educación Nacional, 24 de abril de 1944, en **Conferencias Episcopales de Colombia**, o.c., p. 314, tomo I.
28. **Conferencias Episcopales de Colombia**, o.c., Tomo I, p. 301-302.
29. **La Iglesia**, 38 (1944), p. 199-203.
30. **La Iglesia**, 38 (1944), p. 389-392.
31. **Revista Javeriana**, 22 (1944), p. 218-219.
32. **Revista Javeriana**, 24 (1945), p. 62-64.
33. **La Iglesia**, 39 (1945), p. 86.
Revista Javeriana, sección "Vida Nacional", 23 (1945), p. {114} {118}.
34. **La Iglesia**, 39 (1945), p. 178.
35. Para darse una idea del esfuerzo realizado en este tipo de trabajo puede verse: J. M. FERNANDEZ y R. GRANADOS, **La obra civilizadora de la Iglesia en Colombia**, Bogotá, Librería Voluntad, 1936.
Eduardo OSPINA, "La Iglesia Católica, inmenso milagro" en **Revista Javeriana**, Bogotá, 14 (1940), p. 147-148.
Gustavo Eduardo VIVAS, "La Iglesia y el proletariado colombiano" en **Revista Javeriana**, 23 (1945), p. 55-58.
Eduardo OSPINA, "La Iglesia Católica y el Pueblo" en **Revista Javeriana**, 29 (1948), p. 257 y siguientes.
Eduardo OSPINA, "Diez años de vida católica en Colombia" en **Revista Javeriana**, 30 (1948), p. 257-261.

36. Cfr. Carmenza GALLO, **Hipótesis sobre la acumulación originaria del capital en Colombia (1925-1930)**. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, mayo de 1971, p. 1-2.
37. CEPAL, **El desarrollo económico de Colombia**, México, 1957, p. 11-20 y 21; citado en C. GALLO, o.c., p. 25.
38. CONTRALORIA GENERAL DE LA REPUBLICA, **Primer Censo Industrial de 1945**, Bogotá, 1947, p. 19.
39. COMITE CENTRAL DEL PARTIDO COMUNISTA DE COLOMBIA, **Treinta años de lucha del Partido Comunista de Colombia**, Ediciones los Comuneros, p. 22 (sin fecha).
40. Cfr. Daniel PECAUT, **Política y sindicalismo en Colombia**, Bogotá, La Carreta, 1973, p. 109-176; Fernán GONZALEZ, **Pasado y presente del sindicalismo colombiano**, Bogotá, CIAS, 1975, p. 20-29.
41. Cfr. Pierre GILHODES, **Las luchas agrarias en Colombia**, Bogotá, Medellín, La Carreta, 1974, p. 31-46;
Hermes TOVAR, **El movimiento campesino en Colombia durante los siglos XIX y XX**, Bogotá, Ediciones Libres, 1975, p. 35-88.
42. Miguel ZAPATA RESTREPO, o.c., p. 124-125.
43. CONFERENCIAS EPISCOPALES DE COLOMBIA, o.c., tomo I, p. 383.
44. Gustavo JIMENEZ CADENA, **Sacerdote y cambio social**, Bogotá, Tercer Mundo, 1967, p. 101-108.
45. **Revista Javeriana**, 23 (1945) sección "Vida Nacional", p. (214).
46. Hay un consentimiento bastante unánime entre los especialistas en ciencias sociales en admitir la importancia potencial del sacerdote en Colombia para obstaculizar o impulsar un proceso de cambio social. Señalemos los siguientes estudios:
Gustavo PEREZ, **El problema sacerdotal en Colombia**, Bogotá, Centro de Investigaciones Sociales, 1962. (La obra tiene un carácter general. Al sacerdote se le describe como un personaje que juega un papel importante en las actividades educativas, económicas, políticas y aun recreativas de la comunidad).
Orlando FALS BORDA, **El campesino de los Andes: estudio sociológico de Saucío**, Bogotá, Editorial Iqueima, 1961. Idem, **El Hombre y la Tierra en Boyacá**, Bogotá, Editorial Antares, 1957.
Los dos estudios de Fals Borda presentan a la Iglesia y a la actitud común de los sacerdotes como uno de los factores causales de la "pasividad resignada", la rutina y la posición negativa hacia el progreso del campesino de la región central de Colombia. En un escrito posterior, "El Hombre" aparecido en el libro **Colombia en Cifras** (Bogotá, Librería Camacho Roldán, 1963) Fals Borda ofrece una visión más positiva: "En muchas comunidades y municipios, la Iglesia es la más funcional y el sacerdote se destaca como dirigente multifacético" (p. 46). Fals Borda es un laico, sociólogo, que pertenece a la Iglesia Presbiteriana.
Camilo TORRES y Bertha CORREDOR, **Las escuelas radiofónicas de Sutatenza, Colombia**, en Camilo TORRES, **Cristianismo y Revolución**, México, Ediciones ERA,

1970. El sacerdote es considerado como un factor decisivo de éxito o fracaso en los programas de acción social organizados por ACPO —"Acción Cultural Popular"— en la región de Sutatenza.

Dale ADAMS y Eugene HAVENS, "The use of socio-economic Research in Developing a Strategy of Change for Rural Communities: A Colombian Example", mimeografiado, Land Tenure Center, University of Wisconsin. (Se subraya la importancia de la función que ejerce el sacerdote rural como legitimador del cambio social. Con frecuencia una innovación que pretende ser introducida dentro de un programa de desarrollo, es considerada como contraria a los valores comunitarios a menos que cuente con el respaldo del párroco).

Eugene HAVENS, **Támesis: estructura y cambio. Estudio de una comunidad antioqueña**, Bogotá, Tercer Mundo, 1966. (La tesis central presenta un conjunto de siete condiciones para traer el cambio y el desarrollo a aquella región. Una de las condiciones enumeradas es el hecho de que "las estructuras de autoridad encarnadas en gran parte en la Iglesia y la familia han reforzado los incentivos para el cambio", p. 114-116).

Gustavo JIMENEZ CADENA, **Sacerdote y cambio social. Estudio sociológico en los Andes colombianos**, Bogotá, Tercer Mundo, 1967. (Esta tesis de doctorado en sociología en la Universidad de Wisconsin se centra primordialmente en el papel que el sacerdote juega en aquellos asuntos de carácter secular que se relacionan con el bienestar de la comunidad campesina. Aparece que el párroco es una figura clave en las zonas rurales de la Colombia andina, tanto en el orden de lo temporal como en el orden de lo religioso).

47. Nos hemos servido de la publicación periódica **La Iglesia**, órgano oficial de la Arquidiócesis de Bogotá, revisando los números aparecidos desde 1930 hasta 1950.
48. Además de la mencionada crónica religiosa, véase en la misma Revista Javeriana los siguientes artículos:
"El Estado colombiano, Estado religioso", 3 (1935) p. 241-242 (Sección "Comentario", a propósito del Segundo Congreso Eucarístico Nacional); Juan Manuel PACHECO, "La Iglesia Católica en Colombia", 27 (1947) p. 217-224;
Juan ALVAREZ, "La Iglesia Católica en Colombia", 28 (1947), p. 102-110.
Eduardo OSPINA, "Crónica del Congreso Eucarístico Bolivariano", 31 (1949), p. 168-189.
49. Conferencias Episcopales de Colombia, o.c., p. 1.
Sobre la Acción Católica y sobre la JOC colombianas, véase la documentada tesis de Ana María BIDEgain de URAN, **LA ORGANIZACION DE MOVIMIENTOS DE JUVENTUD DE ACCION CATOLICA EN AMERICA LATINA. Los casos de los obreros y universitarios en Brasil y en Colombia entre 1930 y 1955**. Tesis de doctorado en historia bajo la dirección de Roger Aubert, Louvain, 1979, 3 volúmenes, el volumen II (210 páginas) está dedicado a Colombia.
50. Juan Manuel GONZALEZ, informe enviado a la Secretaría de Estado del Vaticano, fechado en Bogotá, el 18 de marzo de 1937. Fondo documental privado, citado por Ana María BIDEgain, o.c., p. 90.
Nota reservada del Nuncio Apostólico Carlo Serena a la Secretaría de Estado, Fondo documental privado, citado por Ana María BIDEgain, o.c., p. 142.
51. **Revista Javeriana**, 5, N° 25, junio de 1936, p. 392.
52. **Informe del Secretariado Nacional de Acción Católica**, firmado por el Secretario Enrique Tobar y Tobar y por Monseñor Juan Manuel González, con fecha de enero

de 1939 y enviado al cardenal Pizzardo, en Fondo documental privado citado por Ana María BIDEGAIN, o.c., p. 171.

53. Sobre este tipo de conflictos internos de autoridad en la Acción Católica y en la JOC colombianas véase Ana María BIDEGAIN, o.c., p. 113-119; 138-149; 169-180.
54. F. Loraine PETRE. **The Republic of Colombia**, London. Edward Stanford. 1906, p. 135.
55. "El orden cronológico en que han venido las diversas denominaciones al país, salvo error u omisión, es el siguiente:
Sínodo de la Iglesia Presbiteriana en Colombia (Synod of the Presbyterian Church in Colombia), 1856.
Unión Misionera del Evangelio (Gospel Missionary Union), 1910.
Alianza Misionera Escandinava (Missionary Scandinavian Alliance) 1922.
Adventistas del Séptimo Día (Seventh Day Adventists), 1925.
Misión Presbiteriana de Cumberland (Cumberland Presbyterian Mission), 1926.
Convención Bautista Nacional (National Baptist Convention), 1929.
Iglesia Luterana Evangélica Unida (United Evangelical Lutheran Church), hacia 1930.
Cruzada de Evangelización Mundial (World-Wide Evangelical Crusade), 1933.
Asambleas Pentecostales del Canadá (Pentecostal Assemblies of Canada), 1934.
Iglesia Metodista Wesleyana (Wesleyan Methodist Church), 1940.
Alianza Cristiana y Misionera (Christian and Missionary Alliance), 1942.
Convención Bautista del Sur (Southern Baptist Convention), 1942.
Han venido recientemente:
Comunión Anglicana (Anglican Communion, High Church).
Asambleas de Dios (Assemblies of God).
Iglesia de Santidad del Calvario (Calvary Holiness Church).
Conferencia de Hermanos Menonitas (Conference of Menonite Brethren).
Iglesia Episcopaliana (Episcopalian Church).
Unión Evangélica de Sudamérica (Evangelical Union of South America).
Iglesia de los Cuatro Evangelios (Foursquare Gospel Church).
Iglesia Evangélica Independiente de Villarica (Independent Evangelical Church of Villarica).
Tabernáculos del Evangelio Independientes de Casanare (Independent Gospel Tabernacles of Casanare).
Misión Interamericana (Inter-American Mission).
Eugenio RESTREPO URIBE, **El protestantismo en Colombia**, Editorial Lumen Christi, Bogotá, 1944, p. 16-17.
56. Committee on Co-operation in Latin America, **Christian Work in Latin America**, New York, The Missionary Education Movement, 1917, vol. I, p. 169
57. Cfr. Benjamín Edward HADDOX, **Sociedad y Religión en Colombia**, Bogotá, Editorial Tercer Mundo, 1965, p. 44-45.
58. Francisco José GONZALEZ, S. J., "El mayor obstáculo de la solidaridad americana", **Revista Javeriana**, XV (abril 1941) p. 135-139.
59. Eugenio RESTREPO URIBE y Juan ALVAREZ, S. J., "Diez años de protestantismo en Colombia (1930-1943)", **Revista Javeriana**, XX (noviembre 1943).
60. James GOFF. **The persecution of protestant christians in Colombia 1948-1958** —with an investigation of its background and causes—. Cuernavaca (México), CIDOC, 1968, p. 9/12 y 9/13.

61. De una carta de Monseñor José Eusebio RICAURTE al Embajador de los Estados Unidos en Bogotá, diciembre 8, 1943. Reproducida en "Protestantismo en Colombia", **Revista Javeriana**, XXI (Febrero-marzo), 1944, p. (38) y (40).
62. Carta de Arthur Bliss Lane a Monseñor José Eusebio Ricaurte, diciembre 16 de 1943. Reproducida en "Protestantismo en Colombia", **Revista Javeriana**, XXI (Feb.-marzo), 1944, p. (42).
63. "Protestantismo en Colombia", **Revista Javeriana**, XXI (abril), 1944, p. 100-101.
64. **Revista Javeriana**, XXII (noviembre) 1944.
65. Eugenio RESTREPO URIBE, **El Protestantismo en Colombia**, Editorial Lumen Christi, Bogotá, 1944.
66. CONFERENCIAS EPISCOPALES DE COLOMBIA, o.c., tomo I, p. 443.
67. Ibidem.
68. Cfr. Circulares N° 5106 de 1953 y N° 310 de 1954, en la obra, publicada por el Ministerio de Gobierno, **La Cuestión de las Religiones Acatólicas en Colombia**, Bogotá, Empresa Nacional de Publicaciones, 1956.
69. Véase en ese sentido la declaración del Ministro de Relaciones Exteriores, doctor José Manuel Rivas Sacconi, en el discurso pronunciado ante el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) reunido en Bogotá en 1956. MINISTERIO DE GOBIERNO, **Teoría y Práctica de una Política Colombianista**, Bogotá, Imprenta Nacional, 1956, p. 50-51.
70. CEDEC, **Boletín**, (sin indicación de número), noviembre de 1959, p. 1-9. Se suministra una lista con los nombres de las personas, el lugar y la manera de su muerte.
71. Para el estudio de este conflicto político-religioso son significativas las obras siguientes:
 Eduardo OSPINA, S. J., **Las sectas protestantes en Colombia**, Bogotá, Imprenta Nacional, 1955.
 MINISTERIO DE GOBIERNO, **La Cuestión de las Religiones Acatólicas en Colombia**, Bogotá, Empresa Nacional de Publicaciones, 1956.
 G. PORRAS TROCONIS, **La verdad sobre el protestantismo**, Cartagena, Editorial Casanape, 1955.
 El punto de vista protestante es sustentado por:
 Francisco ORDOÑEZ, **Historia del Cristianismo Evangélico en Colombia**, Cali, La Alianza Cristiana y Misionera, 1956.
 Gabriel MUÑOZ URIBE, **La Libertad Religiosa en Colombia: ¿Hacia dónde vamos?**, Bogotá, Gráficas San Jorge, 1955.
 James GOFF, **The persecution of protestant christians in Colombia: 1948-1958**, with an investigation of its background and causes, Cuernavaca (México), CIDOC, 1968. El libro de James Goff constituye para la Confederación Evangélica de Colombia la **historia oficial** de la "persecución".
72. Ejemplos de esta propaganda ofensiva para los católicos en Eduardo OSPINA, **Las sectas protestantes en Colombia**, o.c., p. 31-41.

Los católicos también desarrollaron su propaganda, pintoresca y adaptada al gusto popular, sobre todo a través del canto. Las siguientes coplas por ejemplo, se cantaban al són de una ranchera mejicana:

Alerta, pueblo creyente,
Que la lucha va a empezar,
El enemigo está al frente
Y nos quiere conquistar.

Con un plato de comida
Corrompéis al pobre hambriento;
Aguardad que en la otra vida
Pagaréis con el tormento.

Centenares de pastores
Nuestra Patria invaden ya,
Son lobos devoradores
Que el extranjero nos dá.

Es la fe de nuestros padres
Que nos van a arrebatar,
Dejemos de ser cobardes
Y empecemos a luchar.

En la lucha encarnizada
Nuestra capitana irá,
La Virgen Inmaculada
Que la victoria dará.

Una estrofa de otro canto (distribuido en 1954 en la Diócesis de Bucaramanga), decía:

Alerta pueblo creyente
Que la lucha va a empezar
Porque el pueblo no se deja
De los gringos conquistar.

73. Eduardo OSPINA, S.J., "**Persecución de Protestantes en Colombia**", en The National Catholic Almanac, Paterson, N. J., St. Anthony's Guild, 1957, p. 254.
74. Eduardo OSPINA, S.J., **Las sectas protestantes en Colombia**, o.c., p. 76.
75. Periódico **El Catolicismo**, Bogotá, N° 1002, 7 de octubre 1965.
76. Ibidem, citado en TORRES, Camilo, **Cristianismo y Revolución**, Ediciones ERA, Méjico, 1970, p. 362, nota 4.

CAPITULO II

EL DRAMA

1. La gota que desbordó la copa

Llegó por fin lo imprevisible para desencadenar lo previsible. En pocos minutos la explosión de violencia puso al desnudo una situación de violencia.

Aunque el asesinato de Jorge Eliécer Gaitán haya sido el acto aislado de un sicópata*, se ajustó a la situación política prevaleciente en Colombia. Conflictos laborales, saqueos, actos de sabotaje, crímenes políticos habían enrarecido el ambiente en los últimos tres meses (1). El departamento del Norte de Santander se encontraba en "estado de sitio" desde el 17 de enero.

* * *

Era la una de la tarde del 9 de abril de 1948. Dos calles más allá del Capitolio, donde se celebraba la IX Conferencia Panamericana, Jorge Eliécer Gaitán se aprestó a dejar su oficina situada en el céntrico edificio Nieto. Uno de los acompañantes, Plinio Mendoza Neira, recuerda la trágica simplicidad de lo acontecido:

"Bajamos a la una y minutos de su oficina con otros amigos, entre ellos Jorge Padilla y Alejandro Vallejo. Hablábamos sobre la Conferencia Panamericana. Yo lo había invitado a almorzar. El y yo pasamos de brazo el umbral de la puerta del edificio, y en el mismo instante en que ya en el andén giramos hacia el norte, sonaron cuatro disparos a quemarropa. Miré atrás, y vi una mano que retiraba un revólver en alto. Gaitán se desplomó. ¿Qué te pasa Jorge Eliécer? alcancé a decir. Me incliné. Gaitán ya estaba en el suelo bocarriba. Abrió los ojos, dio un quejido y los volvió a cerrar. Tomamos un taxi y salimos para la Clínica, donde murió una hora después" (2).

Julio Ortíz Márquez, joven dirigente gaitanista, quien momentos antes se había despedido de Gaitán, añade:

"Francisco Gaitán Pardo (nota mía: otro de los acompañantes de Gaitán) lanzó al asesino al suelo de una bofetada, pero éste reincorporándose alcanzó a refugiarse en la Droguería Granada, que colin-

* El proceso del asesinato de Gaitán se cerró con la conclusión de que Juan Roa Sierra fue el responsable directo y único del crimen.

daba por su costado norte con el edificio Agustín Nieto. Los empleados alcanzaron a bajar la cortina de hierro de la puerta para proteger al asesino de la multitud que ya intentaba lincharlo, pues su vida era preciosa para la completa investigación del delito. Pero todo fue inútil. El pueblo enfurecido levantó la cortina y penetró al recinto. Un embetunador le propinó al asesino —quien momentos antes había pronunciado algunas palabras incoherentes— un tremendo golpe con el cajón de embetunar que dió al suelo con él, e inmediatamente la multitud comenzó el linchamiento. Quizás antes de que el asesino falleciera su cuerpo comenzó a ser conducido a rastras hacia el Palacio Presidencial" (3).

El doctor Joaquín Estrada Monsalve quien se encontraba en el Palacio Presidencial porque ese día debía posesionarse como Ministro de Minas, comenta:

"Ni un vidrio sano de los ventanales, ni una bomba eléctrica ilesa. Fue tal la furia, que el asfalto está cubierto de cristales en polvo, como bajo la acción minuciosa de una piedra de molino. Abandonadas junto al andén hay tres gruesas vigas con las cuales trataron de forzar las puertas, en acción de ariete y por el sistema de cuña. Una de las puertas quedó casi vencida. Y en medio del esparcimiento de piedras, ladrillos, garrotes y cristales, al pie de la entrada principal, el cadáver del asesino, desnudo, bocarriba, los brazos y las piernas en cruz, con un ojo afuera y el otro convertido en un coágulo de sangre" (4).

El Bogotazo había empezado.

2. "El Caudillo del Pueblo"

Para sus enemigos Gaitán fue un agitador populachero, gravemente enfermo de ambición por el poder y que atizó irresponsablemente el odio de clases. Para sus amigos fue un líder inspirado, campeón de los desamparados en su lucha contra los poderosos.

Gaitán se dirigió a los andrajosos, al populacho que nadie reconoce; y atacó con saña a los plutócratas. En lenguaje directo y sin florituras decía que los ricos engordaban con el sudor del pueblo y que lo explotaban inmisericordemente. Agitó una incipiente dinámica de intereses de clases que reagrupaba la nación en dos grandes frentes sociales: el pueblo, como suma inorgánica de clases trabajadoras, y las oligarquías, como castas gobernantes en la economía y la política. Gaitán sostenía: "En Colombia no hay partidos. El pueblo es uno solo, pero la oligarquía lo ha dividido en dos bandos irreconciliables para sacar provecho y beneficio. Dividir para reinar".

Gaitán tuvo el mérito de poner al pueblo delante de sí mismo y de hacerlo reconocer su pesadumbre. Como bien dice Antonio García, Gaitán jugó un papel de **revelador**: sacó a flote los grandes resentimientos sociales de un pueblo oprimido y su demanda de justicia (6).

En sus famosos "Viernes Culturales", conferencias que dictaba en el Teatro Municipal de Bogotá, "El Caudillo" adulaba al pueblo diciendo que

sólo la gente humilde no traicionaba y no se corrompía, y exagerando su origen humilde repetía hasta la saciedad: "No pertenezco a la casta de los grandes, a la aristocracia, al gremio de los ricos, al sanedrín".

Colocado en el límite de lo entonces aceptable, Gaitán eligió no romper con el "sistema" político, prefiriendo defender la legitimidad de sus instituciones y procedimientos, al tiempo que rechazaba las condiciones socio-económicas y de elitismo político que lo mantenían. Por eso algunos han hablado de "contradicción entre el líder que agitaba revolucionariamente los problemas cuando estaba **dentro** del pueblo y el abogado de la política cuando se hallaba **afuera** de la pasión de las multitudes *.

Veamos un poco más detenidamente quién era este personaje a quien se daba como seguro Presidente de la República para 1950.

Gaitán nació en Bogotá, el 23 de enero de 1898 en una casa del popular barrio Las Cruces. Pertenecía a una familia de pequeña burguesía en precarias condiciones económicas. Su madre fue educadora y su padre, impresor, periodista y administrador de un almacén, antes de terminar como vendedor de libros usados.

Con una voluntad de hierro, Gaitán preparó tesoneramente su ascenso**. En febrero de 1920 ingresó a la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá, donde obtuvo su título de doctor el 29 de octubre de 1924 con un controvertido ensayo jurídico-sociológico titulado "Las Ideas Socialistas en Colombia".

Por esta época formó parte del grupo de **Los Nuevos**, antiélite ideológica constituida por universitarios e intelectuales que, con excepción de Gaitán, pertenecían a las clases alta y media alta (7). Los Nuevos rechazaban los valores de la precedente generación, llamada del **Centenario**. Golpeados por la pérdida de Panamá (1903) e interesados por el papel del capital extranjero, pedían protección del territorio nacional y de sus

* Es la opinión del intelectual socialista Antonio García, admirador y seguidor de Gaitán en su juventud:

"Gaitán no quería el Golpe de Estado ni la insurrección armada del pueblo como métodos para llegar al poder y realizar los objetivos revolucionarios. Toda su vida fue leal al principio de que una filosofía revolucionaria puede ir plasmándose, paulatinamente, en tácticas reformistas".

Y continúa García con cierta amargura:

"En un momento revolucionario, en el que se desleía la apariencia del orden legal y era necesario crear nuevos cauces, el mayor error de Gaitán consistió en mantener su fe en las soluciones parlamentarias y en las posibilidades inagotables de las viejas fórmulas legales".

Antonio GARCÍA, "**Gaitán y el problema de la revolución colombiana**", Movimiento Socialista Colombiano, Bogotá, 1955, p. 211 y 212.

** Gaitán fue un hombre ávido de poder, de escalar posiciones sociales e inclinado a ostentar los símbolos, duramente conquistados, del prestigio social. Las malas lenguas decían que hubiera preferido la presidencia del Jockey Club a la de la República.

recursos, exigían la reestructuración del Estado y una política que respondiera a las necesidades de la emergente sociedad urbano-industrial. Se reunían en el Café Windsor de Bogotá a discutir sobre la Revolución Mejicana y la Bolchevique, o a debatir las nuevas ideas políticas y culturales europeas. Los Nuevos, atraídos por el socialismo, fueron un fermento del ala izquierda del liberalismo *, partido que algunos de ellos abandonaron temporalmente para formar un grupo marxista que pondría los fundamentos del Partido Comunista Colombiano **. Gaitán sin embargo, continuó fiel al liberalismo ***, y en los años 1924-1925 fue elegido diputado de la Asamblea Departamental de Cundinamarca. Gracias a un gran esfuerzo personal pudo viajar a Italia en julio de 1926 para especializarse en Derecho Penal. Un año después ostentaba el título de doctor en Jurisprudencia por la Real Universidad de Roma.

Cuando regresó a Colombia, Gaitán fue elegido miembro de la Cámara de Representantes (el 20 de marzo de 1928) donde desplegó contra el régimen conservador sus innegables dotes de orador. En Italia, Gaitán aprendió los métodos de organización que luego plagió: desfiles, manifestaciones con antorchas, emblemas y utilización de banderitas, etc. De su maestro Enrico Ferri y de Benito Mussolini aprendió a practicar lo que Gaitán llamaba "la revolución de las apariencias", y perfeccionó su habilidad para construir discursos de alto voltaje emotivo que hipotizaron a las masas durante dos décadas.

En 1933 comenzó el "gaitanismo" como fenómeno socio-político, variante colombiana de una serie de movimientos latinoamericanos ("carde-

* Contemporáneamente, el grupo de **Los Leopardos**, influenciado por el pensamiento de Charles Maurras y, más tarde, por el falangismo español, formó una facción ultranacionalista dentro del Partido Conservador. "Leopardos" prominentes fueron Silvio Villegas, Augusto Ramírez Moreno, Eliseo Arango y José Camacho Carreño.

** Con acidez pero no sin fundamento, Antonio García comenta que "En la universidad colombiana del 20, no se sospechaba siquiera la existencia de Hegel y no es mucho lo que se barruntaba de la economía política inglesa. Lo que había estado en el horizonte intelectual de las juventudes no eran Marx, ni Engels, sino Comte y Spencer". Y añade: "El marxismo de entonces no funcionaba como método de pensamiento sino como profesión de fe: lo que atraía irresistiblemente de Marx no estaba consignado en la doctrina económica sino en las formulaciones simples de la lucha de clases. Es evidente que se trataba de un marxismo elemental y escolástico: pero en 25 años de historia posterior ha aparecido un marxismo diferente?".

Antonio GARCÍA, o.c., p. 94-95.

*** En las "Observaciones Liminares" que puso en su tesis de doctorado, Gaitán proclamaba:

"No es destrozando la corriente política que en Colombia representa el partido avanzado o de oposición, (es decir, el liberalismo), como mejor se labora por el triunfo de los altos principios que guían hoy los anhelos reformadores de los pueblos, pensamos que es mejor luchar porque las fuerzas progresistas de Colombia inscriban en sus rodela de batalla la lucha integral por las nuevas ideas, por la salud del proletariado y por la reivindicación necesaria de los actuales siervos del capital".

nismo" mejicano, "vargismo" brasileño, "aprismo" peruano, "peronismo" argentino) que después de la primera guerra mundial buscaron trazar nuevos rumbos y reorganizar las instituciones de unos países sacudidos en sus estructuras sociales.

El gaitanismo tuvo como escenario las tensiones y conflictos generados por los rápidos cambios socio-económicos ocurridos en Colombia especialmente después de 1925.

El desequilibrio causado por la rápida industrialización y urbanización se acrecentó con la crisis económica internacional y con la Segunda Guerra Mundial.

Las duras condiciones engendradas por el capitalismo colombiano, la exclusión de la inmensa mayoría de la población de los beneficios del crecimiento económico* y el monopolio continuado del gobierno por parte de los terratenientes y de los grupos capitalistas dio como resultado un creciente malestar social.

El ingreso de los campesinos en la economía de mercado y la conversión de muchos de ellos en proletarios les abrió nuevas perspectivas. El influjo tradicional de los caciques políticos, de los terratenientes y de los sacerdotes se vio afectado en las nuevas atmósferas impersonales de la industria agraria, de las fábricas y de las grandes ciudades. Surgió una nueva "clase media" en ascenso, formada generalmente por emigrantes rurales que encontraban empleo en la ciudad en ocupaciones asociadas con las nuevas actividades económicas (8). Esta migración se aceleró en el período de la postguerra. Las oportunidades de empleo no correspondían a la demanda y se creó un subproletariado urbano forzado a trabajos marginales.

Gaitán interpretó las aspiraciones e intereses del aluvión urbano que se había desbordado sobre las ciudades buscando un nuevo status y que tras la euforia de ganar un salario urbano dos veces más alto del que podía obtenerse en el campo, se daba cuenta de que no había más avances económicos y sociales a la vista: en la década del 40, los salarios no aumentaron en términos reales, y los obreros vieron cómo los precios subían más rápido que los salarios (9). Sin embargo, quedaba una esperanza, y Gaitán apeló a ella. Era la convicción que tenía el pueblo de que era posible la movilidad social y el mejoramiento individual. Y Gaitán le echó la culpa por la falta de oportunidades a un club cerrado

* La desigual distribución de la riqueza se puede ejemplificar por medio de la declaración de ingresos de 1974. En ese año 75.000 personas declararon ingresos por más de 2.000 pesos (el valor del peso era aproximadamente de US 0 57). De éstas, 350 personas tenían ingresos por más de 100.000 pesos. A este grupo correspondió el 30% de los ingresos personales declarados, mientras que 7/8 (siete octavos) de los que declararon impuestos tenían ingresos menores de 1.000 pesos. Hay que tener en cuenta, además, la práctica corriente de la evasión de impuestos.

The Basis of a Development Program for Colombia, Baltimore, John Hopkins Press, 1950, p. 35, citado en V. L. FLUHARTY, o.c., p. 18-19.

que monopolizaba el Estado, y por medio de éste la riqueza. A este club lo denominó: "la oligarquía".

* * *

Tres etapas bien diferenciadas caracterizaron al gaitanismo. En la primera, el movimiento tomó la forma de un nuevo partido: la Unión Izquierdista Revolucionaria —UNIR—, organizada en octubre de 1933 como respuesta a la insatisfacción que tenía la izquierda del Partido Liberal con las orientaciones del gobierno de Olaya Herrera.

La principal preocupación de la UNIR fue el problema de la propiedad de las tierras y la condición social de los trabajadores rurales.

Pero la UNIR tuvo una vida efímera. Se disolvió en 1935 cuando Gaitán volvió a las toldas del Partido Liberal sea porque lo convenció el sagaz López Pumarejo, el hombre de "la Revolución en Marcha", sea porque comprendió que la táctica de la independencia partidista no daría dividendos puesto que el liberalismo conservaba su arraigo en el pueblo y, además, agitaba verbalmente las consignas de una izquierda revolucionaria.

El 8 de junio de 1936 Gaitán tomó posesión de la Alcaldía de Bogotá, cargo que desempeñó hasta el 7 de febrero de 1937. Dos semanas antes, el 26 de mayo, había contraído matrimonio con Amparo Jaramillo, dama de la alta sociedad de Medellín.

Gaitán, reconocido anticlerical y según algunos, ateo, no solo se casó católicamente sino que hizo bautizar a su hija única y, de vez en cuando, asistía a Misa. Situaciones análogas han vivido en Colombia otros anticlericales o reputados "incrédulos". Oportunismo, rezagos de creencias no confesadas, realismo político? Poco importa saberlo. El hecho muestra la importancia y el peso del entramado católico de nuestro tejido social, e ilustra esa dimensión de no coincidencia entre las **creencias** y las **apariencias**, realidad humana que sin ser exclusiva del catolicismo, es favorecida por un sistema religioso que, sin olvidar el aspecto privado y de conciencia, enfatiza la dimensión de pertenencia a un grupo y el cumplimiento mínimo de ciertos actos que expresan visiblemente dicha pertenencia. Cumplimiento ("cumpló" y "miento") que no implica necesariamente una plena adhesión interna (de la cual nadie está en capacidad de ser juez) a aquello a lo cual "se asiste".

Las anteriores consideraciones están relacionadas con el viejo y amplio fenómeno de la pluralidad del catolicismo dentro de la "única" Iglesia. La Iglesia es y ha sido lugar de un permanente **modus vivendi**, lugar utilizable y utilizado por quien quiere y, en parte, como él quiere, con tal de que respete ciertos límites mínimos, de ahí que muchas personas no tengan ni el interés ni la necesidad de dotarse de una Iglesia propia.

Las relaciones de Gaitán con la Iglesia y de ésta con aquél se caracterizaron por la prudencia. Con justa razón, días después del "Bogotazo", el editorial de **El Catolicismo** del 23 de abril decía:

Tampoco puede señalarse una sola palabra suya (se refiere al Arzobispo de Bogotá) o de sus colaboradores inmediatos, **El Catolicismo** inclusive*, contra la persona del doctor Jorge Eliécer Gaitán o sus compañías políticas, entre otras razones porque él veneró siempre la egregia persona del Primado y nunca esgrimió las armas innobles del irrespeto religioso para conseguir adeptos o aumentar sus efectivos electores. Sus arengas jamás se mancharon con frases impías.

En el mismo número de **El Catolicismo**, en la página 4, se anotaba que a Gaitán se le habían administrado los últimos sacramentos y que sus familiares habían solicitado el entierro católico:

...tan pronto fue trasladado el doctor Jorge Eliécer Gaitán, después del miserable atentado de que fue víctima, a la Clínica Central, varios sacerdotes intentaron acercarse a él para administrarle los últimos sacramentos. El R. P. Victorino Goñi, de la Comunidad de La Candelaria, consiguió finalmente llegar hasta la mesa de operaciones y darle estos auxilios religiosos.

Además, familiares del doctor Gaitán acudieron a uno de los Excmos. Obispos Auxiliares para solicitar el entierro católico y el Pbro. Benjamín Galindo acompañado de religiosos carmelitas ofició el responso en la residencia de la señora Amparo Jaramillo de Gaitán, donde reposarán sus restos mortales.

* * *

En 1939 Gaitán fue elegido Magistrado de la Corte Suprema de Justicia. En febrero de 1940 se posesionó como Ministro de Educación Nacional en el gobierno de Eduardo Santos. En abril del año siguiente era elegido Senador por el departamento de Nariño. Aunque Gaitán no cesaba de criticar los errores de su partido en el gobierno del país, los dirigentes liberales, conscientes del poder político de aquél, trataron de conservarlo dentro de los límites estructurales del partido. Precisamente siendo Ministro de Trabajo (de octubre de 1943 a junio de 1944) bajo la presidencia interina de Darío Echandía durante el segundo mandato de López Pumarejo, Gaitán anunció públicamente el 17 de mayo de 1944 la resurrección de su movimiento y el 24 inauguró el semanario **Jornada** como publicación oficial de esta segunda etapa del gaitanismo. Su objetivo: ganar las elecciones presidenciales de 1946. Su lema: "por la restauración moral y democrática".

Gaitán empezó una serie de giras políticas por todo el país. La ferviente respuesta de las multitudes alarmó a la jerarquía liberal oficialista que percibía a Gaitán como un peligro para la estabilidad futura de las instituciones democráticas de Colombia. Existía el temor de que si Gaitán llegaba a la presidencia, se produciría una conmoción nacional, un

* Recorrí cuidadosamente los números de **El Catolicismo** desde el 4 de mayo de 1945 hasta la muerte de Gaitán sin encontrar ninguna alusión al jefe político.

incierto "salto al vacío" como lo llamaba el periodista liberal Juan Lozano y Lozano (10). El mismo temor fue varias veces expresado por Enrique Santos, el conocido escritor liberal "Calibán", quien en su columna diaria en **El Tiempo**, "La Danza de las horas"; escribió (11):

"El primer resultado de la victoria del gaitanismo sería la anarquía más completa. El caudillo intentaría tal vez establecer un gobierno de tipo autoritario, prescindiendo de muchas de las formalidades democráticas que son engorrosas, pero sin las cuales se va derecho a la arbitrariedad. Por ese camino no iría lejos. Este semifacismo que él está suscitando, y cuya manifestación más clara es el odio a todo lo que sobresale, se disolvería al impacto de la realidad y culminaría en efímero régimen personalista o en el caos, en el que perecerían el régimen liberal y democrático".

El 22 de julio de 1945 se reunió en Bogotá la Convención Liberal para designar el candidato del partido a las elecciones presidenciales de 1946. El nombre de Gaitán fue completamente ignorado. El escogido fue Gabriel Turbay. Sin desalentarse, los gaitanistas se aprestaron a celebrar una convención independiente.

El sábado 22 de septiembre, no menos de diez mil gaitanistas realizaron una gran marcha de antorchas por el centro de Bogotá. Pero el golpe de gracia lo dio el gaitanismo al día siguiente con la "Convención del Pueblo" que el caudillo reunió en el circo de Toros de Santamaría, como réplica en campo abierto a la Convención que había proclamado a Turbay a puerta cerrada. Allí, cerca de 40.000 personas proclamaron a Gaitán como candidato presidencial. Se consolidaba así la división que habría de costar el poder a los liberales. Al día siguiente **El Tiempo** comentó en su editorial:

"Culminó ayer con un fondo de banderas y gallardetes, de bandadas y de camiones engalanados esta especie de semana de pasión que los amigos del doctor Jorge Eliécer Gaitán organizaron con espléndido despliegue de propaganda para consagrar su postulación como candidato. Desfiles motorizados, marchas de antorchas, alegres alboradas de cohetes y por último, como resumen del gran espectáculo, el discurso del candidato en el Circo de Toros, para que nada faltara a la formidable 'mise en scene' que por su color y fragosa resonancia recuerda las primeras manifestaciones del facismo italiano y del nacional-socialismo de Adolfo Hitler. Tal parece como si el eminente penalista hubiera traído de su Roma, como él la llama en la intimidad confidente, toda aquella artillería totalitaria que le ha servido de marco y de condimento a su resonante campaña.

Pero sería ingenuo desconocer que detrás de esta bizarra conjunción de lo dramático y lo grotesco hay algo más que no es posible continuar ignorando y que es preciso afrontar con valerosa franqueza y con decidida y abierta resolución de lucha. Desnudado de lo meramente pintoresco, el movimiento del señor Gaitán adquiere una significación política que sería torpe y peligroso subestimar. Los miles de personas que en estos días han desfilado por las calles

de Bogotá y que ayer colmaron apretadamente las galerías del Circo de Santamaría son sujetos de carne y hueso cuyo volumen no por lo artificioso es menos considerable. Muchas de esas personas son las mismas que otras veces han recorrido, bajo las banderas liberales, las calles que ayer recorrieron y constituyen parte activa y beligerante de un partido que tiene la obligación ineludible de explicarles la verdad que la demagogia les desfigura y el error a que la ambición desaforada de una vanidad sin fronteras pretende precipitarlas (...).

Pero ya el partido no podrá seguir ignorando y perdonando indefinidamente. El volumen que ha tomado el movimiento del señor Gaitán obliga a una rectificación fundamental de su política frente a esas empresas disociadoras. Si no hubiera de por medio sino el peligro de la unión liberal y el desconcierto de sus masas, todavía podría pensarse con desdén que esta hazaña acabaría por morir como murieron las anteriores (el editorialista se refiere a la UNIR).

Pero hay más, mucho más en el fondo de este problema político. Hay un proceso turbio de caudillismo inductinario que fatalmente va a conducir a la antidemocracia, a la arbitrariedad personalista, al incontrolado ejercicio de una vanidad desaforada. Así nacieron los totalitarismos de todos los países. Cuando el señor Mussolini marchó sobre Roma en el año de 1922 carecía de programa concreto de acción y agitaba sólo banderas de descontento.

No queremos exagerar la gravedad de los hechos con estas comparaciones que pueden aparecer desatentadas. Pero, guardadas proporciones, el caso del señor Gaitán ofrece para el país idénticos peligros que el que ofrecería el movimiento facista. Envueltos en su demagogia marchan los descontentos, los desadaptados, los fracasados, toda esa muchedumbre indeterminada 'sin clase', auténtica corte de los milagros que se mueve por el instinto más que por la razón y que una vez desatada no hay poder humano que la contenga en el desbordamiento de su locura.

El partido liberal no puede permanecer indiferente ante ese fenómeno de peligrosas características. Su unidad es más urgente hoy que nunca, porque de lo contrario esta avalancha que tiene tanto de opereta como de tragedia puede arrollarlo desprevenido, y acaso, cuando se percate de su seriedad, sea ya demasiado tarde para la reacción saludable y salvadora".

El Partido Comunista, contrario al "populismo" de Gaitán que le arrasaba una potencial clientela, apoyó a Turbay *. Mientras tanto, Laureano

* "Yo fui testigo, dice el otrora dirigente gaitanista Julio Ortiz Márquez, de que Gaitán jamás aceptó la colaboración comunista, muchas veces ofrecida, y ya dije y lo repito que nuestros primeros adversarios en las plazas públicas no fueron los conservadores sino los comunistas, con los cuales cruzamos, no una sino varias veces —especialmente en el barrio de La Perseverancia—, piedra y garrote, con la victoria final de los gaitanistas". Julio ORTIZ MARQUEZ, o.c., p. 129.

Gómez, jefe del conservatismo, en hábil jugada política alimentó la división liberal no escatimando elogios a Gaitán desde la columna de **El Siglo**. Mundo este de las apariencias y del oportunismo calculador que supone que el interesado es capaz de calibrar la vacuidad de las alianzas y de apoyos engañosos, pues a la hora de compartir responsabilidades es siempre "el otro" quien carga solo con la culpa. Fresca todavía la sangre de la víctima, un alto dirigente conservador conceptuaba:

"cobrizo como su pueblo y resentido como él, el doctor Jorge Eliécer Gaitán recogió las cóleras de la masa traicionada (traicionada por el liberalismo, se subentiende; paréntesis nuestro) y se convirtió en su símbolo de odio y amor. Falto de una doctrina articulada y de un programa congruente, su movimiento parecía un barco de enganche que fuera recogiendo contingentes de puerto en puerto. Su violenta demagogia era fuerte por lo elemental, magnética por lo primaria. Difuso y confuso, acoplaba grupos ideológicos y capillas políticas precisamente porque cada cual creía poder utilizar su garganta como altoparlante de sus rencores, aspiraciones o ideas. Si hubiese estado corroborado por un programa cohesivo, debido a su excelente instrumental fonético, acaso el doctor Gaitán hubiera podido configurar el mejor tipo de caudillo popular americano. Cuando murió, su fuerza era igual al volumen de sus masas multiplicado por la velocidad de su palabra. Pero su obra de impacable trabajo sobre el pueblo dejó un saldo de efectos negativos: pobló la imaginación popular de ambiciones displayadas, de irritados impulsos exterminadores, de fuerzas disolventes, de propósitos siniestros, de amarguras ilusorias, de conceptos inconexos y truncos, de diabólicas energías anárquicas" (12).

* * *

El 5 de mayo de 1946 los liberales divididos fueron derrotados por la minoría conservadora unida en torno a Mariano Ospina Pérez.

Ospina Pérez, miembro de una prominente familia antioqueña, era nieto de Mariano Ospina Rodríguez y sobrino de Pedro Nel Ospina, ambos ex-presidentes del país. Estudió el bachillerato con los jesuitas* en Medellín y la carrera de Ingeniería Civil en la Louisiana State University. Inteligente y cortés, pertenecía al ala moderada del conservatismo.

El 7 de agosto, numeroso clero se hizo presente en la transmisión de mando. Un Hermano Cristiano, cuando Ospina entraba a Palacio, gritó atronadoramente: "Cesó la horrible noche". El porvenir, sin embargo, no sería muy luminoso.

* Un estudio interesante sería el análisis del papel jugado por los jesuitas en la educación de la élite conservadora. En los últimos 50 años se ha formado en la Facultad de Derecho de la Universidad Javeriana buena parte de los cuadros superiores del Partido Conservador. Personaje central de esta historia podría ser Gabriel Giraldo Zuluaga, S.J. (1907-) quien desde hace 30 años ocupa la Decanatura de la mencionada Facultad de Derecho.

Elegido por una minoría, Ospina tenía que habérselas además con un Parlamento controlado por los liberales. Desde el principio el Presidente se movió con cautela, tratando de no alienarse a los liberales y al inaugurar su mandato, invitó a seis de ellos a formar parte de un gabinete que contaba con doce ministerios. Pero el futuro no iba a ser de "Unión Liberal" como Ospina pretendía; las circunstancias se encargarían de endurecer su moderación.

El 13 y el 14 de agosto hubo violentos choques entre liberales y conservadores en los departamentos de Boyacá, Antioquia, Santander y Valle. Tanto en la Cámara de Representantes como en el Senado se llevaron a cabo candentes debates sobre la situación. Se nombró entonces una comisión de cinco senadores para que estudiaran todas las quejas y cargos referentes a la corrupción y a la violencia.

Paradójicamente, para el gaitanismo la derrota fue triunfal. Un movimiento aluvional del pueblo se había ido detrás de un líder mesiánico como nunca antes se había visto en Colombia. Esta vez, a diferencia de la época del UNIR, "el Caudillo", sin abandonar las filas del Partido Liberal (consciente tal vez, de que terceros partidos no habían tenido nunca mucho porvenir entre nosotros) le había arrancado tal cantidad de votos a la bien aceitada maquinaria "oficialista" que ésta ya no se podía dar el lujo de ignorarlo. Gaitán tomó la oportunidad por los cuernos. Tres días después de las elecciones lanzó a todos los liberales el nuevo grito de batalla: "Por la reconquista del poder". Turbay, decepcionado, hizo maletas y se fue a vivir a París donde murió poco tiempo después. Gaitán, sagazmente, empezó a llenar el vacío de liderazgo en el Partido Liberal.

Las elecciones legislativas del 16 de marzo de 1947 dieron un triunfo claro al gaitanismo sobre los liberales "santistas" (partidarios del ex-presidente Eduardo Santos). Los gaitanistas obtuvieron 448.848 votos contra 352.959 de los santistas. Juntos, estos votos dieron a los liberales mayoría de 34 curules en el Senado contra 29 de los conservadores y de 73 curules en la Cámara de Representantes contra 58 de los conservadores.

Después de las elecciones de marzo, la actitud de buena parte de los "jefes naturales" del liberalismo fue la de desaparecer de la escena política. Reconocían así el predominio del gaitanismo, absteniéndose de apoyarlo. Eduardo Santos viajó a Europa; lo mismo hicieron otros prominentes liberales que se dirigieron al extranjero como exilados voluntarios o como diplomáticos de la administración conservadora. Tanto **El Espectador** como **El Tiempo** lamentaron el retiro de la arena política de los "grandes jefes liberales". Mencionaban por su nombre a Eduardo Santos, Carlos Lozano y Lozano, Luis López de Mesa, Carlos Lleras Restrepo, Jorge Soto del Corral, Carlos Sáenz de Santamaría, José Joaquín Castro Martínez, Alejandro Gálvis Gálvis, Julián Uribe Gaviria, Ricardo Uribe Escobar, Jorge Gartner y Adán Arriaga Andrade (13).

El 11 de junio de 1947 Gaitán fue elegido "Jefe Unico" del liberalismo, con un comité consultivo que habría de asistirlo. El resultado fue

lo que se denominó entonces Partido Liberal-Gaitanista. La integración completa no se logró nunca. En cambio, el Partido Liberal se tornó, para todo fin práctico, en un brazo de esta tercera y última etapa del gaitanismo cuyo objetivo inmediato era la "reconquista del poder" en manos de los conservadores.

Las relaciones entre liberales y conservadores se deterioraban progresivamente. A finales de 1946 se habían presentado brotes de violencia política en los campos. Los conservadores sostenían que la violencia era la consecuencia de la distorsión de los resultados electorales de marzo del 47; distorsión producida, según ellos, porque existían 1.800.000 cédulas liberales falsas. Por otra parte los liberales argüían que los conservadores buscaban perpetuarse en el poder y que asesinaban liberales en las áreas rurales para lograr, por el terror, que las futuras votaciones favorecieran al Partido Conservador*.

El 11 de abril de 1947 Gaitán envió un extenso "Memorial de Agravios al Presidente Ospina Pérez" (14) en el que detallaba numerosos casos de violencia contra los liberales (15) y discutió el tema con Roberto Urdaneta Arbeláez, Ministro de Gobierno. A fines del mismo mes, Gaitán varió su política de no colaboración con los conservadores y autorizó a los miembros de su partido para aceptar cargos en el gabinete presidencial. Pero en julio y agosto lanzó serias advertencias al gobierno en protesta por la violencia creciente en las provincias (16).

* Sobre la práctica del fraude electoral son elocuentes las siguientes cifras del estudio de Ricardo ARAQUE, **La mentira electoral en Colombia**, citado por Horacio GOMEZ ARISTIZABAL, o.c., p. 154-157.

"En 1930 el doctor Enrique Olaya Herrera fue elegido después de unas elecciones en que se obtuvo el siguiente resultado:

Enrique Olaya Herrera	396.934 votos
Guillermo Valencia	241.129 votos
Alfredo Vásquez Cobo	213.462 votos

A pesar del triunfo del candidato liberal, los conservadores mantuvieron una mayoría de 84.657 votos o sea el 22 por ciento de la votación liberal, votos que pesarian para nueva confrontación electoral en 1934. Elecciones imparciales significaban para el liberalismo el riesgo de perder el poder cuatro años después de haberlo conquistado tras duro y difícil batallar. Era entonces necesario prepararse para conservar el poder (...).

El 11 de febrero de 1934 el conservatismo se abstiene de votar. El doctor Alfonso López fue elegido presidente con una votación a su favor de 897.683 votos. El análisis de algunas cifras, como las que siguen, indican que hubo fraude. Se omite la votación del 42, pues en esa oportunidad, los conservadores y algunos liberales votaron por el doctor Carlos Arango Vélez.

Año	Total	Candidatos liberales
1930	369.934	Enrique Olaya Herrera
1934	897.683	Alfonso López Pumarejo

A medida que la violencia se extendía por los campos, aumentaba también el fanatismo partidista, exacerbado por la prensa liberal y conservadora que presentaba a las víctimas como mártires si eran del propio partido y como salvajes desalmados en caso contrario.

Decidido a poner drásticamente remedio a esta situación, Ospina Pérez organizó una **policía política** que, inevitablemente, terminó siendo un brazo armado del Partido Conservador.

1938	511.947	Eduardo Santos
1946	800.156	Gabriel Turbay, J. E. Gaitán
(Dane, Boletín de Estadística, diciembre de 1969).		

Gabriel Turbay obtuvo 441.199 votos y Jorge Eliécer Gaitán 358.957 según el mencionado Boletín del Dane. Comparados los votos liberales de 1930 y 1934, se observa un aumento en cuatro años del 243 por ciento, lo cual es inexplicable si se tiene en cuenta que el apego tradicional a los partidos en esa época, reducía al mínimo el paso de personas de un partido a otro.

Además, la votación en 1938, presenta una reducción de 385.000 votos en relación a la de 1934 y, como si esto fuera poco, en 1946, o sea, cuando la presencia de un candidato conservador y la división liberal, razón que estimulaba para una copiosa votación por parte de este partido, no se logra la cifra fabulosa con que doce años antes había sido elegido el doctor López Pumarejo.

Los votos por el doctor López en 1934 fueron tan desproporcionados que El Espectador en febrero 13 de 1934 afirmó en su editorial: "Para nosotros el guarismo realmente gigantesco de votos a favor de la candidatura López...". Y más adelante: "No creemos que ese guarismo corresponda exactamente a la presencia física del electorado en las urnas... Una parte de la cifra representa sin duda la tradición viciosa de la simulación del voto... El fraude no es una novedad del liberalismo victorioso, sino un hábito repugnante de la vida política colombiana y una herencia reciente del régimen conservador". El doctor López, en mensaje a la nación dijo: "...que la voluntad nacional no sea desfigurada por el fraude, como ha venido sucediendo en el curso de nuestra historia, a la sombra de la negligencia oficial, a veces disimulada por insinceras manifestaciones contra los vicios del sufragio".

En 1945, según Boletín del DANE había 2.216.467 personas mayores de 21 años. Sin embargo aparecen 2.279.510 personas ceduladas o sea un porcentaje del 103 por ciento y en 1949 de cada 100 personas aptas para adquirir su cédula figuran 118 personas ceduladas. O sea el imposible físico de que existiendo sólo 100 mayores de 21 años, se habían entregado cédulas a 118 personas. Por eso se hicieron célebres las afirmaciones de que los muertos, los jóvenes y los adolescentes votaban.

En 1946 el doctor Mariano Ospina Pérez obtuvo 565.939 votos. Entre Gaitán y Turbay lograron 800.156 votos o sea 234.217 votos de mayoría, lo que equivalía a un 41.4 por ciento sobre los conservadores.

...Y el fraude en 1949 fue tan escandaloso como en 1934. Mientras en 1946 votaron por Ospina Pérez 565.639, en 1949 Laureano Gómez logró 1.140.122 votos o sea un incremento en tres años y medio del 100%, cifra tan inexplicable como la obtenida por el liberalismo en 1934".

Ante la gravedad de una situación que cada día se tornaba más explosiva, Laureano Gómez y Jorge Eliécer Gaitán se reunieron con el Ministro de Gobierno y firmaron un tratado de paz el 29 de agosto. El pacto fracasó, agriándose aún más las relaciones entre liberales y conservadores.

A lo largo de julio y agosto, Gaitán había presentado a la consideración del Congreso una serie de Proyectos de Ley sobre nacionalización bancaria, reforma agraria, organización de la Corporación de Crédito, Fomento y Ahorro para impulsar desde el Estado el desarrollo económico, reforma industrial y del proteccionismo arancelario, reforma del crédito. Esta serie de proyectos que recibieron el nombre de "Plan Gaitán" * fueron aplazados o rechazados en el Parlamento.

A comienzos de 1948 se avizoraba la tormenta. En Chita (Boyacá) los liberales, atacados por los conservadores, debieron abandonar la población. Por tal motivo una comisión cívica llegó a Bogotá a reclamar garantías.

El jueves 8 de enero Laureano Gómez, jefe del conservatismo, afirmó en un reportaje concedido al periódico conservador **El Estado** de Santa Marta, que el país estaba en guerra civil:

Toda esta ola de barbarie es originada por el fraude. Las cédulas falsas son el principio del fraude. Las buenas son sólo aquellas que están registradas en Bogotá. Por lo tanto toda cédula que no sea clasificada debidamente debe presumirse falsa y anularse. Para algo debe servirnos la dactiloscopia que ha progresado mucho. Todas las impresiones digitales son distintas y ahí está la clave de todo. Hay que anular un millón ochocientas mil cédulas falsas (...).

Me parece que esta ola de sangre y de insucesos es la revolución y la guerra civil.

El domingo siguiente se declaró turbado el orden público en Santander del Norte. El gobernador del departamento reconoció que la situación era delicada y fueron llamadas a filas las reservas del ejército de los años 46 y 47.

En estas circunstancias los liberales convinieron dirigir un memorial de agravios al Presidente de la República, para protestar por la persecución y la violencia que juzgaban venía sufriendo su partido.

* El gaitanismo idealizaba una sociedad en la cual habría una amplia distribución de la riqueza, tierras para los campesinos y pequeños agricultores, honestidad política, bienestar económico, igualdad social y orgullo nacionalista. ¿Se trataba de reforma o de revolución? Disputant auctores. Lo cierto es que, para su momento, las propuestas de Gaitán suponían un cambio drástico de la sociedad colombiana.

Los elementos principales del "ideario" de Gaitán se encuentran en su tesis de grado "las ideas socialistas en Colombia", en la plataforma de la UNIR (1933), en la plataforma del movimiento gaitanista aprobada en su convención de enero de 1947, y en el ya mencionado "Plan Gaitán".

"A la reunión en que se trató sobre este tema concurrieron los parlamentarios liberales residentes en la capital y algunos que no habían ocupado sus curules, los directores de El Tiempo, El Liberal, El Espectador, Onda Libre, Jornada y El Sábado, Roberto García Peña, Alberto Galindo, Eduardo Zalamea Borda, José Vicente Combariza y Abelardo Forero Benavides.

Gaitán presentó en seguida los siguientes candidatos para que integraran la comisión redactora del memorial: Darío Echandía, Alonso Aragón Quintero, Roberto García Peña, Alberto Galindo, José Mar y Jorge Zalamea. Esta fue acogida por unanimidad.

También se convino la formación de un comité de juristas para estudiar la legalidad de los decretos dictados por el Gobierno sobre orden público. Se aprobó por unanimidad la siguiente nómina: Alberto Camacho Angarita, Parmenio Cárdenas y Julio Ortíz Márquez.

Para enjuiciar a los responsables de los hechos de sangre ocurridos en Santander del Norte se integraron consejos de guerra verbales. Matamoros quedó ampliamente facultado para convocarlos*. Un cálculo aproximado demostraba que mil familias liberales habían sido desplazadas por la violencia. Venezuela comenzó a ser invadida por los refugiados colombianos. Así se inició la era de los indocumentados" (17).

El 29 de enero, un grupo de dirigentes liberales encabezados por Gaitán, visitó al Presidente Ospina para entregarle el memorial de agravios. La tentativa fue poco fructuosa. La violencia política siguió cobrando nuevas víctimas.

El 7 de febrero, entonces, Gaitán marchó al frente de una imponente "Manifestación del Silencio". Una multitud de cerca de 100.000 personas desfiló por el centro de Bogotá portando banderas negras. La orden de guardar silencio absoluto se cumplió fielmente. Gaitán se dirigió al pueblo desde los balcones de la Tesorería Municipal situada en el costado norte de la Plaza de Bolívar y con voz acusadora pronunció su famosa "Oración por la Paz":

"Señor Presidente Mariano Ospina Pérez:

Bajo el peso de una honda emoción me dirijo a vuestra excelencia (...) para pedir que haya paz y piedad para la patria.

(...) Dos horas hace que la inmensa multitud desemboca en esta plaza y no se ha escuchado sin embargo un solo grito, porque en el fondo de los corazones sólo se escucha el golpe de la emoción.

(...) No me he engañado cuando he dicho que creo en la conciencia del pueblo, porque ese concepto ha sido ratificado amplia-

* Se trata del General Gustavo Matamoros quien fue designado jefe civil y militar de Santander del Norte.

mente en esta demostración, donde los vítores y los aplausos desaparecen para que sólo se escuche el rumor emocionado de los millares de banderas negras, que aquí se han traído para recordar a nuestros hombres villanamente asesinados.

Señor Presidente (...) os pedimos que ejerzáis vuestro mandato, el mismo que os ha dado el pueblo, para devolver al país la tranquilidad pública.

(...) Amamos hondamente a esta nación y no queremos que nuestra barca victoriosa tenga que navegar sobre ríos de sangre hacia el puerto de su destino inexorable.

Señor Presidente: en esta ocasión no os reclamamos tesis económicas o políticas. Apenas os pedimos que nuestra patria no transite por caminos que nos avergüencen ante propios y extraños. Os pedimos hechos de paz y de civilización!

Nosotros, señor Presidente, no somos cobardes. Somos descendientes de los bravos que aniquilaron las tiranías en este suelo sagrado. Somos capaces de sacrificar nuestras vidas para salvar la paz y la libertad de Colombia! (...).

Señor Presidente: nuestra bandera está enlutada y esta silencio-sa muchedumbre y este grito mudo de nuestros corazones sólo os reclama: que nos tratéis a nosotros, a nuestras madres, a nuestras esposas, a nuestros hijos y a nuestros bienes, como queráis que os traten a vos, a vuestra madre, a vuestra esposa, a vuestros hijos y a vuestros bienes!" (18).

El 10 de marzo Gaitán, que presidía la Convención Nacional Liberal-Gaitanista y con la autorización de ella, decretó la ruptura con el gobierno de coalición de Ospina Pérez. Aunque los ministros liberales habían renunciado el 29 de febrero, el presidente esperó hasta el 22 de marzo antes de formar un nuevo gabinete, con la esperanza de salvar la coalición. Ospina Pérez era consciente de la dificultad de gobernar exclusivamente con los conservadores, que eran el partido minoritario, pero no tuvo otra alternativa: la varias veces postergada Conferencia Panamericana estaba a punto de celebrarse en Bogotá y el Presidente necesitaba tener un gobierno en funcionamiento. El nuevo gabinete de ministros incluyó a dos de los conservadores más detestados por los liberales: Laureano Gómez y José Antonio Montalvo.

* * *

La IX Conferencia Panamericana, que se instaló el 30 de marzo, fue desde un comienzo un evento impopular. Aunque Ospina Pérez había prometido incluir en la delegación colombiana a los líderes de ambos partidos, tuvo que echar pie atrás ante las amenazas de Laureano Gómez de renunciar a sus cargos de Presidente del Comité Organizador y delegado a la Conferencia si Gaitán era nombrado delegado. Fue así como el 11 de febrero, un comunicado de la presidencia dio a conocer la nómina de los integrantes de la delegación colombiana: Darío Echandía, Antonio Rocha,

Carlos Lozano y Lozano, Luis López de Mesa, Carlos Lleras Restrepo, Jorge Soto del Corral, Laureano Gómez, Roberto Urdaneta Arbeláez y Eduardo Zuleta Angel. Al no incluir al jefe del partido en esa nómina, el gobierno infligió un doble agravio: a Gaitán y al liberalismo.

Por otra parte los gastos de preparación (el Congreso de la República había asignado cuatro millones para el embellecimiento de la ciudad) y el alza en los artículos de consumo que suele acompañar a estos acontecimientos especiales, causaba resquemor en el pueblo pobre ya duramente azotado por la inflación *. El sentimiento antinorteamericano también estaba presente **.

En estos días Bogotá se había convertido en lugar de cita de numerosos líderes comunistas o izquierdistas ***. Las hojas volantes de protesta pululaban. La Universidad Nacional, cuyo director era el filomarxista Gerardo Molina, se convirtió en un centro de operaciones contra la Confe-

* El índice de los precios de los bienes de consumo subió de un promedio de 100 en 1940 a 182 en 1946 y a 272 en diciembre de 1949. Lauchlin CURRIE. **The Basis of a Development Program for Colombia**, Washington International Bank for Reconstruction and Development, 1950, p. 287.

** Los Estados Unidos, en plena "guerra fría", le habían dado una enorme importancia a la Conferencia Panamericana. Su delegación estaba encabezada por el General George C. Marshall (Secretario de Estado), Averell Harriman (Secretario de Comercio) y John Snyder (Secretario del Tesoro), quienes venían dispuestos a presionar a los países miembros de la Unión Panamericana para que se formase un frente común contra "el peligro comunista". En gran medida la Conferencia estaba programada para tratar asuntos pertinentes con la lucha anticomunista, tales como la organización de una Junta Interamericana de Defensa, la estandarización de equipo, programas de armamento y entrenamiento, prácticas militares, estrategias contra quintas columnas, espionaje y sabotaje. Cfr. **Washington Post**, 2 de abril de 1948, p. 6; J. C. ROBINSON, o.c., p. 163-164.

*** Entre los congregados se encontraba el joven estudiante de Derecho, Fidel Castro, quien encabezaba una delegación no oficial de Cuba que también incluía a Rafael del Pino; Salvador Ocampo, jefe del Partido Comunista chileno; Gerardo Machado, jefe del Partido Comunista venezolano; el General Luis Fernández Juan, a quien se calificaba de ser el guerrillero comunista más destacado del Oriente Medio; Alexander Okilokoff y Ramón Anzokoff, supuestos "ingenieros rusos"; Eugene Kerbaul, Mackinon Damon y Miso Rujitch, identificados como agentes rusos en América Latina.

Cfr. José María NIETO ROJAS, **La batalla contra el comunismo en Colombia**, Bogotá, Empresa Nacional de Publicaciones, 1956, p. 173, 191-209; J.C. ROBINSON, o.c., p. 163.

Transcribimos a continuación el reportaje de Carlos Franqui a Fidel Castro, publicado en "Lecturas Dominicales" de **El Tiempo** el 14 de noviembre de 1976.

A BOGOTA

Expuse la idea a un grupo de dirigentes universitarios de que la Federación Estudiantil Universitaria de Cuba organizara un Congreso Latinoamericano de Estudian-

rencia. Por la ciudad corrían los rumores de que se planeaba un atentado contra el General Marshall. Un automóvil de la delegación ecuatoriana fue atacado por un motín callejero. Y se frustró un intento de poner una bomba en el Capitolio. Un periodista guatemalteco que cubría la Conferencia escribió que en el momento de su llegada a Bogotá sintió tanta tensión en el ambiente que parecía "dinamita esperando ser explotada" (19). Nada de esto, sin embargo, traslucía en las páginas de **El Catolicismo** que simplemente se regocijaba del carácter religioso que había revestido la inauguración de la Conferencia y se felicitaba del propósito expresado por el Presidente Ospina de "conservar el orden cristiano". En lo alto de la primera página (**El Catolicismo**, 2 de abril de 1948) y a tres columnas se leía el siguiente titular:

"Invocando el divino auxilio e incolumidad de los principios cristianos fue inaugurada la IX Conferencia Interamericana".

tes, que coincidiera, precisamente, con la Conferencia de la Organización de Estados Americanos en Bogotá.

En Colombia, nos reunimos inmediatamente con los estudiantes universitarios, el ochenta por ciento de los cuales militaba en las filas del Partido Liberal dirigido por Jorge Eliécer Gaitán. El ambiente era francamente progresista e igualmente antiimperialista. El Partido Comunista era una organización que tenía aproximadamente diez mil miembros, luchaba en condiciones difíciles y no podía decidir mucho en los acontecimientos.

CON GAITÁN

Nuestro entusiasmo crecía de punto al expresarnos los representantes de los estudiantes colombianos, la posibilidad de que Gaitán inaugurara nuestro Congreso en la Plaza de Cundinamarca, (sic) con un acto multitudinario el mismo día que se inaugurara la Conferencia de Cancilleres.

Para conocer a Gaitán y para hacerle la invitación formalmente, los estudiantes me invitaron a visitarlo en su despacho, a donde yo me trasladé —no recuerdo exactamente la calle—. Nos recibió en su oficina el día 7 de abril que nos entrevistamos con él; nos trató con gran amabilidad, nos habló con simpatía de lo que estábamos haciendo. Nos entregó distintos folletos contentivos de sus discursos, entre ellos una preciosa pieza oratoria: "Oración por la Paz", que pronunciara en semanas pasadas recientes, después de un gigantesco desfile de masas, en protesta contra los asesinatos que se venían cometiendo en todo el país contra sus partidarios.

Leí aquel discurso con sumo interés, junto con las noticias sobre la fuerza de su movimiento, el triunfo absolutamente mayoritario obtenido en las elecciones parlamentarias recientes, la magnitud de sus actos de masas y de sus ideas. Lo que proponía aquel hombre, me convenció de que representaba en aquel entonces una fuerza realmente progresista en Colombia, y que su triunfo sobre la oligarquía estaba por descontado.

Nos invitó a reunirnos otra vez dos días después a las dos de la tarde: tres horas, precisamente, después de su trágico e incalificable asesinato.

Complementa el titular una expresiva foto del General Marshall, arrodillado y meditativo, tomada durante la ceremonia inaugural. El texto dice así:

“Con un solemne acto que tuvo lugar en la Basílica Primada para invocar las luces del Espíritu Santo, se dio comienzo a las labores de la IX Conferencia Internacional Americana reunida en esta ciudad el martes próximo pasado.

Además el Excmo. Señor Presidente de la República, doctor Mariano Ospina Pérez al instalar solemnemente la primera sesión plenaria hizo hincapié en la necesidad de conservar el orden cristiano y el Excmo. Delegado del Brasil señaló también esos mismos ideales. La Conferencia así inaugurada da base para halagadoras esperanzas”.

Como en los “viejos buenos tiempos” de la República Conservadora, ocupaban toda la nave central de la Catedral el Presidente de la República, todos los Ministros del Despacho, la Corte Suprema de Justicia, el Tribunal Supremo del Trabajo, el Consejo de Estado, el Gobernador del Departamento, el Alcalde de la ciudad, los altos mandos militares, los delegados a la Conferencia y no menos de trescientos sacerdotes.

3. “El Bogotazo” (20)

Si avanzo, seguidme;
Si retrocedo, empujadme;
Si me matan, vengadme!

GAITÁN

La ira popular

Gaitán solía repetir: “Yo no soy un hombre, yo soy un pueblo”, y el pueblo, ciego de ira por el asesinato de aquel que le prestara su garganta e interpretara sus anhelos, arrasó como un huracán el centro de

Gaitán no solamente tenía un enorme arraigo entre las masas; tenía también, grandes simpatías en el propio ejército de Colombia. Allí estaba surgiendo considerablemente un factor por aquellos días: era su defensa de un teniente del Ejército, que al parecer en un acto de defensa propia había dado muerte a un policía (o algo por el estilo: a un funcionario o a un policía, no recuerdo exactamente bien).

Como este oficial tenía antecedentes liberales y al parecer la situación política estaba influyendo en el proceso, el juicio se convirtió en un acontecimiento de gran trascendencia. Gaitán era su abogado defensor; las audiencias eran transmitidas por radio y escuchadas virtualmente en todos los cuarteles de la República. Invitados por los estudiantes asistimos a una de las sesiones del juicio. Gaitán, con extraordinaria habilidad, defendía desde el punto de vista penal como político al acusado, que se había convertido en algo así como un Dreyfus de los militares.

No es de extrañar, pues, que la oligarquía colombiana, en medio de una ola de sangre, fraguara el asesinato de aquel formidable adversario al que realmente temían.

Bogotá y en un breve y sangriento carnaval revolucionario se tomó las calles, trastocó las jerarquías y echó fuego a los principales sitios que simbolizaban el poder económico, político y religioso constituídos. Desde ese momento, anota Gonzalo Canal Ramírez, la historia de este siglo en Colombia se partió en dos, y los problemas sociales tuvieron un nombre propio: 9 de abril. Ese día puso brutalmente de manifiesto los graves desequilibrios sociales del país, la urgente necesidad de soluciones y el poder de los movimientos de masas.

A las dos de la tarde, una hora después del atentado, no menos de diez mil personas enfurecidas asediaban el Palacio Presidencial. Pronto comenzarían a arder los principales edificios públicos, recién pintados para la Conferencia Panamericana: el Palacio de Justicia, la Cancillería, los Ministerios de Justicia, de Comunicaciones, de Educación, el edificio de la Gobernación de Cundinamarca y el periódico conservador **El Siglo**. Los delegados a la Conferencia Panamericana, amenazados de muerte, tuvieron que refugiarse en los cuarteles del Batallón Guardia Presidencial, mientras que gran parte del mobiliario del Capitolio, donde estaban reunidos, fue incendiada por la multitud en la Plaza de Bolívar.

A las tres de la tarde ya el movimiento estaba bifurcado entre los que querían vengar a su jefe y exigir el poder como homenaje póstumo al líder caído, y los que se dedicaron al pillaje y al alcohol. Como alguien dijo: "el nueve de abril es el caso de un pueblo que se lanzó a la calle a tomar el poder y se quedó en las tiendas tomando trago". Una vez más el pueblo pobre fue el gran defraudado y la gran víctima que puso la casi totalidad de cerca de 3.000 muertos que dejaron 36 horas de violencia en todo el país.

El Ejército, que no contaba en ese momento sino con 700 soldados para defender algunos puntos claves de la ciudad*, observó impotente el saqueo del comercio bogotano.

* Así lo reconoce el General Rafael Sánchez Amaya, Comandante del Ejército en aquel tiempo, en una de sus limitadas confidencias para el público:

"El 9 de abril sorprendió al Ejército en su máxima debilidad. La gran mayoría de la guarnición de Bogotá estaba formada por reclutas que apenas tenían nueve días de servicio en filas y los cuales, por lo consiguiente, no sabían ni siquiera lo que era un fusil. Al presentarse el asesinato del doctor Gaitán y desencadenarse tan espantosa ola de acontecimientos en Bogotá, la Dirección General del Ejército contaba, para defender la ciudad y garantizar la tranquilidad y el orden, solamente con una unidad completá, el Batallón "Guardia Presidencial", que permanentemente está formado por personal convenientemente adiestrado, con la Escuela Militar de Cadetes y con los elementos antiguos de la Escuela de Caballería e Infantería de Usaquén y con los de la misma calidad de los de la Escuela de Artillería de San Cristóbal. En total setecientos hombres hábiles para desplegarse como fuerza de combate sobre la ciudad. No podíamos contar con la ayuda de la fuerza de policía, pues ella se sublevó e hizo causa común con

Ciertamente no hay combustible más explosivo que la carestía... y el costo de la vida andaba por las nubes*. Además, sobre una población de 400.000 habitantes se estimaba que 12.000 personas deambulaban mendigando por las calles de Bogotá**. Se comprende entonces que desde niños de ocho años hasta ancianos encorvados se dedicaran a saquear las vitrinas que hasta momentos antes eran el simple objeto de sus miradas frustradas. Un testigo me contó que, cuando en esas horas se topó con un grupo de "saqueadores", les oyó decir: "Bendito nuestro padre Gaitán que nos dio de comer para estos días".

A las cinco de la tarde la furia inicial llegó a su climax y empezó a declinar, aminorada por un fuerte aguacero, por la embriaguez colectiva y por el patrullaje del Ejército. Sin embargo, todavía bien entrada la noche:

"Grupos humanos indiscernibles, arropados en sombra o fragmentariamente iluminados por la llama, se forman y se deshacen en las calles dominadas por la anarquía. Los policías se han despojado de sus uniformes y muchos de ellos toman parte en el alzamiento. La autoridad ha desaparecido y ha quedado todo a merced del motín. Desde el fondo de un bar trasnochado, o en la esquina de una calle, una voz taladra la noche: 'viva el partido liberal, abajo los godos'. El grito encuentra respuesta lejana. Las gentes están interesadas en otros menesteres, desde hace horas se consagran al saqueo, libres de todo control (...).

Millares de gentes humildes y paupérrimas, desde las cuatro de la tarde, al liquidarse en el torbellino del motín la fuerza de policía

el pueblo sublevado (...). Al frente de la Quinta División sublevada (se refiere a la policía), se colocó tan solo una 'telaraña' de soldados más bien con el ánimo de vigilar los movimientos de los policías allí atrincherados, que con el ánimo de presentar combate que hubiera sido desigual en grado superlativo (...). Si la Quinta División se resuelve hacer frente al Ejército en las calles y a marchar sobre el Palacio de la Carrera, considero yo que la situación hubiera llegado a su máximum de gravedad".

(Abelardo FORERO BENAVIDES, **Grandes Fechas**, Bogotá, División de edición DANE, 1979, p. 207).

* Durante los meses anteriores la vida se había encarecido vertiginosamente. En el último trimestre de 1945 el índice del costo de la vida en Bogotá estaba a un nivel de 152, y en el segundo trimestre de 1948 había llegado a 238. Los salarios de los trabajadores industriales, por otra parte, no habían logrado superar el ritmo ascendente de los precios.

Cf. Miguel URRUTIA, **Historia del Sindicalismo en Colombia**, o.c., p. 206.

** Con motivo de la Conferencia Panamericana se promovió, desde las páginas de **El Catolicismo**, una campaña para tratar de solucionar el "antiestético" problema: "Ninguna ocasión más propicia que ésta en que preparamos la capital para el decoroso recibimiento de los delegados a la Conferencia Panamericana" (marzo 22 de 1946, p. 4).

y habiendo saltado en añicos todo el orden social, se dedican a saquear sin discriminación las tiendas y los almacenes. Ni lo hacen con método, ni movidos por un criminal impulso de robo. Les parece que están asistiendo primero a un cataclismo, y después a una animada fiesta. (...) Es la ocasión feliz para tomar venganza de los días de ayuno (...). Ha llegado sencillamente el momento de divertirse y hacer naufragar en el alcohol los recuerdos de la miseria. Mientras unos engullen, con hambre detenida, conservas y sardinas y se embadurnan la cara con salsa de tomate, otros abren con los dientes botellas de licores finos y de drogas que saborean como si fuesen bebidas exóticas. A los muertos los dejan tranquilos en la mitad de la calle.

Sobre la camisa sucia y deshecha, coloca una mujer miserable un vestido de seda, mientras su compañero se encasqueta ridículamente un frac. Otro lleva un saco de policía, en divorcio cómico con su sombrero civil. Otro ha creído en su delirio cumplir un viejo sueño y se desnuda en la calle para colocarse una pijama nueva (...).

Cuando llega la medianoche y creen que la noche ya no reserva sorpresas y que ha llegado la hora de descansar, toman rumbo hacia sus viviendas trepando hacia los barrios altos a pie, llevando a cuestas sus inesperados regalos de la fortuna. Dan gritos inconexos y se detienen nerviosamente en la mitad de la calle, increpando a la noche impávida, recordando de pronto que ha muerto Jorge Eliécer Gaitán. Todos esos sentimientos confusos no se expresan sino a través de las palabras conocidas del odio tradicional: "viva el partido liberal... abajo los godos" (...).

(A. FORERO BENAVIDES, o.c., p. 186-187).

Algunos observadores (sobre todo los conservadores y los clérigos) han pretendido ver en el levantamiento del 9 de abril un plan premeditado, dirigido por el "oso soviético". Pero no deja de resultar paradójico que un plan pretendidamente muy preparado, se encontrara al cabo de unas horas acéfalo, aplacado por un aguacero y desbordado por una muchedumbre embriagada y dedicada al pillaje. Por otra parte, ninguna de las investigaciones posteriores, incluyendo una de Scotland Yard, ha podido probar la existencia de un complot comunista. Ciertamente éstos participaron en el alzamiento y se aprovecharon de la situación cuanto les fue posible, pero inculparlos de todo el asunto es darles una "publicidad no merecida".

La radio fue un elemento esencial el 9 de abril. Unas cuantas horas de radiodifusión rebelde hicieron palpar por primera vez en la historia de Colombia, el enorme poder de ese medio que sirvió de principal instrumento al puñado de dirigentes políticos, liberales y marxistas, que pretendieron aprovechar la situación para encaminar las manifestaciones y los espíritus exaltados hacia una revolución popular.

El radio periódico de orientación gaitanista "Últimas Noticias" transmitido por la "Voz de Bogotá" y por la "Nueva Granada", dio al país inmediatamente la noticia de la muerte de Gaitán. Cerca de media hora

más tarde, un grupo dirigido por periodistas de los cotidianos "El Liberal", "La Razón" y "El Tiempo" asaltó las oficinas de la emisora "Nueva Granada" y obligó a que se continuara la transmisión de "Últimas Noticias". La "Emisora Panamericana", colocada a algunos pasos del lugar donde cayó Gaitán, sacó sus micrófonos a la calle y comenzó a transmitir en directo lo que estaba sucediendo, lo cual contribuyó a crear el pánico y a multiplicar los abusos.

Un radical gaitanista, el poeta Jorge Zalamea Borda, junto con un capitán del ejército de apellido Philips y un comando universitario, se tomaron los estudios de la "Radiodifusora Nacional" dejando al gobierno en la imposibilidad de transmitir; el comando se encargó de transmitir noticias alarmantes, incitaba a la rebelión y preconizaba la formación de Juntas Revolucionarias en todo el país. Hechos similares acontecieron en otras emisoras de varias ciudades del país, entre ellas "La Voz de Bogotá", "La Voz de Antioquia", "La Voz del Valle" y "Radio Pacífico".

Esa misma noche, en Bogotá, un grupo de liberales reunidos en las oficinas del radio periódico "Últimas Noticias" creó el Comité Ejecutivo de una Junta Central Revolucionaria de Gobierno cuyos miembros eran: presidente: Gerardo Molina; vice-presidente: Adán Arriaga; Jorge Zalamea Borda, Carlos Restrepo Piedrahita y Rómulo Guzmán. El Comité radiodifundió varios comunicados uno de los cuales declaró a "Últimas Noticias" como Órgano Oficial de orientación y transmisión de las órdenes de la Junta Central Revolucionaria. Emitió también otro decreto en el que amenazaban con llevar a tribunales militares a los revolucionarios que se dedicaran al saqueo.

La chispa prendida en Bogotá se propagó rápidamente por el resto del país. En la mayor parte de las capitales departamentales se presentaron, sobre todo los días 9 y 10, motines populares que se dedicaron a asaltar el comercio, a perseguir conservadores y en ciertos casos que señalaremos, a atacar personas y lugares eclesiásticos.

Se constituyeron **Juntas Revolucionarias** * en Bucaramanga (capital del departamento de Santander), Girón, Matanzas, Los Santos y Barrancabermeja (municipios de Santander), en Cali (capital del departamento del Valle), Ibagué (capital del departamento del Tolima), Barranquilla (capital del departamento del Atlántico), Santa Marta (capital del departamento del Magdalena) y Carmen de Bolívar (departamento de Bolívar).

En Caicedonia (Valle) fueron dinamitadas la Iglesia y la Casa Cural. En Barrancabermeja, la Prefectura Apostólica fue asaltada, saqueada e incendiados sus muebles y enseres. También fueron asaltadas y saqueadas las residencias de los preladados José Arango Uribe, a quien se hirió en la frente, y José Vicente Echeverri, al que se recluyó en la cárcel municipal.

* La mayor parte de los integrantes de las Juntas Revolucionarias eran liberales. Una lista de los miembros de las diferentes Juntas aparece en **El Siglo** del 9 de abril de 1978, p. 3 y 15.

En Armero (Tolima) el párroco Pedro María Ramírez fue ultimado a machetazos cuando trataba de salvar el Santísimo del ataque que las turbas hicieron a la Iglesia, la cual fue profanada y saqueada, lo mismo que la Casa Cural. Luego la chusma despojó al sacerdote de su traje talar, "arrastró el cadáver por las calles, atado a una volqueta, y obligó a unas atemorizadas religiosas a presenciar la horrible escena en que el cuerpo fue pisoteado por mujeres de vida airada, que organizaron con los asesinos una danza macabra, en torno a los despojos" (El Siglo, 9 de abril de 1978, p. 37).

En el Tolima fueron conducidos a la cárcel, retenidos en sus casas o vejados los sacerdotes Jesús A. Barco, Vicente Pérez, Cadavid, Lozano, Salomón Triana, Alberto Palacios, Marcos Lombo y Teófilo Vera. También fueron maltratados los sacerdotes Manuel Cruz Beltrán en el puerto de Colache sobre el río Saldaña y Zacarías Biscarguénaga, párroco de La Dorada.

En Barranquilla el Rector del Colegio Salesiano de San Roque fue rociado con gasolina para quemarlo vivo, pero la actitud resuelta de un obrero lo salvó. También allí sufrieron profanación el templo de San Roque y la Catedral.

En diversos sitios los colegios de religiosos y religiosas constituyeron blanco de la muchedumbre desenfrenada (21).

En Bogotá, Cachipay, Anolaima, Tocaima, Guaduas, Mesitas del Colegio y Apulo (municipios de Cundinamarca), 84 sacerdotes y religiosos fueron reducidos a prisión por agentes de la Policía o por las Juntas Revolucionarias*.

En todas partes esta incipiente dirigencia revolucionaria fue impotente para canalizar el desbordamiento popular, para crear un nuevo lenguaje, para proponer un nuevo "mito", una nueva utopía social, y para enfrentar a las pocas horas la "puesta en orden" por parte de las fuerzas militares. Lo que hubiera podido ser una revolución se quedó así en explosión invertebrada de furia que sacó a flote todo el odio y el desengaño acumulados del pueblo.

Como en tantas otras ocasiones de explosión social, se agitó un lenguaje revolucionario caracterizado por el lugar que en él ocupa la violencia. Pero la revolución no es la violencia que la prepara o la acompaña, aunque toda revolución tiene un tiempo de violencia, un momento en el que las palabras y los contratos ya no funcionan, en el que los conflictos desbordan el campo estrecho circunscrito por las normas que rigen a una sociedad. Una necesidad se impone entonces: la ruptura. Se trata de un rompimiento que permita la instauración de "otra cosa". En esos momentos la violencia traduce un déficit de palabras o de instituciones; es el rechazo de un "orden" que ya no se considera "representativo". En medio

* Una lista completa de los clérigos apresados aparece en El Catolicismo, mayo de 1948, p. 1.

del fragor de la revuelta reina en realidad el silencio: silencio apocalíptico, en el miedo y en la cólera, antes de que se instale el buscado "orden nuevo"; silencio de los preparativos nocturnos que ya no reconocen las leyes de la ciudad y que no son reconocidos por ellas.

La negativa a aceptar las leyes de un sistema parece no dejar otra salida que la de la violencia. Inversamente, en la medida en que una sociedad pretende eliminar sus diferencias internas por la vía de la represión, resurge con mayor fuerza el conflicto, pero bajo la forma de una retirada anómica, global y sin otra expresión que la de las armas: los tiros rempazan entonces a las palabras. Por una especie de reciprocidad, un malestar global lleva a algunas personas a colocarse al margen de su sociedad; y ésta, al defenderse, rechaza fuera de sí a la oposición y la empuja a emplear instrumentos extraños a las "reglas de juego" establecidas por las leyes vigentes. En ese momento "las leyes callan" porque ya no ofrecen expresión a la contestación que apunta a un **orden nuevo** y que, por lo tanto, pretende ser **fundadora**. Pues más allá de los rechazos y de la violencia, la revolución quiere ser eso: fundadora de un lenguaje y de una sociedad, comienzo de un mundo. En relación a esos "comienzos", la violencia no traza sino la ruptura que los permite. Es el momento del desgarramiento, de la "violencia redentora" que anuncia algo "más allá" de la ruptura. Tal vez se reencuentra así el "crimen" que tantos mitos colocan en el origen de cada sociedad. Lo dramático, para quien los vive, es que en esos momentos la historia se conjuga en presente y no en pasado. El "sacrificio inaugural" no es entonces algo primitivo sino actual, y no está reservado a los dioses o a los antiguos héroes sino que pide, ahí y ahora, la participación en los peligros que supone todo comenzar.

"Mueran los Curas"

El 9 de abril se tocaron los puntos más álgidos en el mecanismo social colombiano: el político y el religioso. También la Iglesia entró en ese divorcio de clases, dirigentes y pueblo que dejó al descubierto una revuelta que tan pronto comenzó tomó un cariz antireligioso.

Por regla general la Iglesia Católica apoyaba a los conservadores y la mayoría de los curas eran miembros o simpatizantes del partido de Ospina Pérez. Se comprende entonces que la institución eclesiástica haya sido un blanco favorito de los amotinados que la veían como parte del régimen dominante, como brazo eficiente del sistema que controlaba sus vidas.

Las bandas armadas se ensañaron contra todo lo eclesiástico cuando circularon rumores de que los sacerdotes católicos estaban ayudando al gobierno a contrarrestar la revuelta disparando desde las torres de las iglesias *.

* El 16 de abril el Arzobispo Ismael Perdomo emitió el siguiente comunicado: "Con el fin de desmentir noticias falsas que han circulado en relación con la conducta de sacerdotes y religiosos en las actuales circunstancias, el Arzobispo primado afirma:

Fueron asaltadas y reducidas a cenizas la Nunciatura* y el Palacio Arzobispal**. La Catedral Metropolitana fue profanada y se trató de prenderle fuego por cuatro puntos. La Universidad Javeriana Femenina, dirigida por los jesuitas fue arrasada. El Colegio de La Salle fue asaltado e incendiado. Los templos de La Capuchina, Las Nieves, Santa Bárbara, San Agustín, San Ignacio, La Candelaria y San Victorino sufrieron abaleos o tentativas de incendio; la iglesia del Hospicio quedó en carbones. Numerosas casas curales, conventos y colegios dirigidos por religiosos y religiosas fueron abaleados y también tuvieron que luchar contra el fuego (22).

El 12 de abril monseñor Perdomo, en un breve mensaje declaró:

“Quienes a tan deplorables y vergonzosos extremos se han dejado arrastrar, fueron antes generalmente buenos hijos de la Iglesia, por ella alimentados con la doctrina de Jesucristo Nuestro Señor, y vivificados con su gracia. Por sus verdaderos y legítimos intereses ha velado siempre maternalmente la Iglesia, en cuyo nombre muchas veces hemos recordado, sostenido y defendido los principios y normas de la equidad y las exigencias de un **orden social cristiano** (subrayado mío), fundado en la justicia e inspirado por la caridad. Pero ellos, con una culpable y ruinosa ceguera se han dejado descaminar por los senderos del odio, de la iniquidad y de la barbarie, por doctrinas y prácticas abiertamente anticristianas y antisociales, con las nefandas teorías y procedimientos del **comunismo ateo y materialista** (subrayado mío), que sólo podía producir para nuestra Patria los amargos frutos de la violencia desencadenada, de la destrucción y de la muerte”.

Una vez pasado el vendaval llovieron al arzobispado cartas y telegramas de desagravio. Entre estos mensajes, publicados en varios números

No es cierto que fueran los sacerdotes y religiosos los que estuvieran disparando desde las torres y conventos. El ejército ha podido comprobar que se trataba de fascinosos que sorpresivamente habían tomado tales posiciones.

No es cierto que haya habido sacerdotes muertos. El clero secular y regular se ha limitado a cumplir con su misión de paz y caridad y a llenar los deberes que le impone su ministerio”.

El argumento del prelado es contundente: se echó balas desde las torres de las iglesias, el ejército mató a los tiradores, y no hubo ningún sacerdote muerto.

* En ese entonces el Nuncio era monseñor Guiseppe Beltrami, quien había llegado a Bogotá el 12 de diciembre de 1945 como remplazo de monseñor Carlo Serena.

** Allí se incendiaron los 300 volúmenes del archivo que contenía toda la historia eclesiástica de Colombia. También fueron pasto de las llamas las instalaciones de **El Catolicismo**.

de **El Catolicismo** *, se destacan los del Presidente Ospina, del Directorio Nacional Conservador y de las damas de la alta sociedad bogotana. Estas últimas, en número de ochocientas y encabezadas por la señora de Ospina Pérez, se dirigieron al Arzobispo en los siguientes términos:

“Contristadas desde el fondo del alma por los execrables acontecimientos de estos días de prueba e intenso dolor, deseamos expresar a S. E. los sentimientos de respetuosa admiración con que hemos recibido las palabras que iluminadas por el más elevado espíritu cristiano, de redención y perdón, han salido de labios de S. E. para enaltecer una vez más, y hoy como nunca **el valor insustituible de nuestra religión como base esencial para el mantenimiento de la paz y el orden social**” (subrayado mío) (23).

Por su parte los miembros del Directorio Nacional Conservador, con fecha del 23 de abril y en nombre de todos los afiliados al Partido en Colombia, enviaron una comunicación a monseñor Perdomo en la que expresaban

“el profundo dolor y hondo pesar que embarga el ánimo del pueblo conservador de Colombia por los horrendos sacrilegios, saqueos, incendios, asesinatos y demás actos de violencia de que hicieron objeto a la Iglesia”.

Y agregan: “...gentes ambiciosas que olvidaron la noble y rica tradición de nuestros mayores... han renegado de todo lo que creíamos nuestro y que se debía amar más que a sí mismo, para poner sus esfuerzos al servicio de intereses extraños, de ideologías falsas, de la destrucción, del sacrilegio y la anarquía. Para ellos el nombre de la Patria es nombre sin sentido, la religión, dura muralla opuesta a sus malhadados designios, la libertad, palabra vana que conviene explotarla.

(...) Para la salvación de Colombia... es indispensable, ahora más que nunca, la valiosa acción de la Iglesia (...).

Los corazones de los buenos hijos de Colombia están listos para librar unidos la “**Cruzada por la Cruz y la Bandera**” (subrayado mío) (24). En expresivo mensaje el Presidente Ospina manifestó al Arzobispo:

“Como católico ferviente me siento apesadumbrado por esos crímenes de inaudita violencia que destruyeron las casas del Señor y las moradas de sus Vicarios, los claustros religiosos y los institutos de enseñanza cristiana” (25).

* Generalmente la búsqueda de documentación eclesiástica contemporánea es bastante penosa. Agradezco al R. P. José María Orduz, director de **El Catolicismo** entre 1945 y 1948, por sus interesantes conversaciones y por la amabilidad en haberme facilitado la consulta de su colección de **El Catolicismo** de esos años, a mi conocimiento única colección completa existente.

A su vez entre el clero bogotano y el Presidente se cruzaron declaraciones de apoyo y mutua estima. Ciento cincuenta y un superiores religiosos, párrocos y sacerdotes de Bogotá firmaron lo siguiente:

"Excelentísimo señor Presidente de la República:

Los sacerdotes... no podemos menos de hacer llegar hasta el heroico mandatario que supo en la hora aciaga estar a la altura de sus transcendentales deberes, una palabra que quiere ser el eco de aquella con que Dios Nuestro Señor promete su asistencia y su recompensa a los que proceden rectamente.

...elevamos nuestras oraciones sacerdotales por el **triunfo de la Iglesia, la seguridad de la república, la derrota del comunismo materialista**, enemigos de Dios y de que la Providencia asista a vuestra excelencia en todos sus nobles y desinteresados empeños" (subrayado mío) (26).

Al día siguiente, 7 de junio, el presidente envió al Clero de Bogotá un mensaje de agradecimiento en el que les decía:

"La Iglesia no solo ha sido entre nosotros maestra del hombre y legataria de las enseñanzas de Cristo, sino también fuente de la cultura y baluarte del patriotismo. Por ello he visto con inmensa pesadumbre de gobernante y de patriota, el martirio de los sacerdotes y las ofensas a la fe, la bárbara destrucción de los templos y los colegios católicos, la incineración de los archivos y los monumentos religiosos perpetrados por manos que si colombianas, son ajenas a nuestra historia".

El golpe fue tan duro y repentino que no se pudo o no se supo apreciar lo que había ocurrido. No hubo lugar sino para restañar las propias heridas, en medio de comprensibles lamentos y ratificaciones de solidaridad entre clérigos y conservadores. Ni el menor asomo de un análisis crítico y autocrítico * de la situación social subyacente a lo sucedido. El

* Que la autocrítica no se haya hecho pública e institucionalmente no significa que no haya sido hecha en el corazón de algunos. Testimonio de ello es esta "confesión" que, en medio de una charla de dos horas, me hizo con toda sencillez una venerable religiosa dominica de La Presentación. Se trata de la Hermana María de San Marcelo quien ha trabajado durante más de 40 años en el campo educativo y que estaba encargada el **9 de abril** del grupo de 5º bachillerato en el Colegio de La Presentación del Centro, ubicado en ese entonces en el epicentro de lo acontecido en Bogotá.

Hna. San Marcelo: El 9 de abril hubo un ataque a todo lo religioso.

Pregunta: ¿Y a qué se debió ese odio a todo lo religioso?

Hna. San Marcelo: Yo no sé. Será el clasismo. A ese clasismo que siempre nos han inculcado, ¿no?

Pregunta: ¿Por qué se suponía que en este país todo el mundo era católico?

Hna. San Marcelo: Claro que las ideas comunistas venían incubándose. Dicen que ese señor Castro (se refiere a Fidel Castro) fue el que preparó todo. Y claro que a

“mal” estaba simplemente **afuera**, en los **otros**, y como el país era “católico” se trataba de perversidades cometidas por manos extranjeras o si colombianas, “ajenas a nuestra historia”.

El ajedrez de los políticos

Nunca antes se había visto en Colombia una revuelta social de tanta violencia y magnitud como la del 9 de abril. Ese día reveló, por unas horas fugaces, la existencia de profundos desequilibrios sociales. Los miembros de las clases altas se encerraron temerosos en sus casas mientras los pobres se lanzaban sobre el centro de la ciudad y los liberales “decentes”, los dirigentes del partido, cuyo odio no era social sino político, trataban de sacar ventaja para forzar un derrocamiento del régimen conservador. Si socialmente el 9 de abril fue una confrontación de clases, políticamente fue una lucha entre liberales y conservadores. Al producirse el atentado contra Gaitán los dirigentes liberales se reunieron en la Clínica Central donde se encontraba el líder moribundo. La multitud que se agolpaba frente a la Clínica clamaba: “Que salga Echandía... Necesitamos un jefe. Echandía es nuestro jefe”. Recordando esas circunstancias uno de los protagonistas del momento, el político liberal e historiador Abelardo Forero Benavides quien el 10 de abril fue nombrado Secretario del Ministerio de Gobierno, comenta:

todo lo que fuera más o menos... como siempre la Iglesia se ha manifestado pues... no digo yo clasista, no... pero... bueno, digamos la verdad: nuestros colegios siempre han sido muy clasistas, ahora ya no tanto, sin embargo queda un poquito por ahí.

Pregunta: ¿Y eso creaba cierto resquemor?

Hna. San Marcelo: Yo creo que sí. En el Colegio del Centro en realidad ya no teníamos mucho clasismo porque, es raro, pero las francesas (se refiere a las monjas francesas de la comunidad que vivían en Colombia) en su modo de ser, a ellas les chocaba que viéramos las diferencias. Y decían: ¿pero por qué ustedes miran tanto la piel? ¿Ustedes por qué miran tanto los nombres? Si en Francia al lado del hijo de una verdulera se sienta el que lleva sus escudos y todos sus títulos. Bueno, ellas decían eso. Pero siempre había clasismo, siempre. Y queda todavía.

Pregunta: ¿Y después de todo lo que sucedió hubo algún cambio? Por ejemplo, ¿en los colegios respecto al clasismo?

Hna. San Marcelo: Yo creo que sí. Es que el clasismo nuestro ahora ya no es clasismo sino capitalismo. Ahora las diferencias no se deben tanto al apellido sino al dinero que se tiene. Pero siempre ha habido cambios. Acuérdesse que no se recibían niñas hijas ilegítimas. Eso era con la fe de bautismo en la mano.

Lo que sucedió el 9 de abril siempre ayudó, pues entonces ya pensaron que había que tener la cuestión social muy por lo alto. Entonces nos dieron a nosotros muchas facilidades para hacer los catecismos en los barrios más pobres. Yo me aproveché para hacer mi catecismo en el Bravo Páez (barrio popular de Bogotá). Hasta un buscito me proporcionaron para poder llevar a las niñas. Pero ahora no es racismo sino cuestión de dinero”.

(Transcripción textual de una grabación magnetofónica hecha el 1º de junio de 1980 en Ubaté, Cundinamarca).

“¿Cuál era el camino para enfrentarse a esa situación y canalizar el empuje popular... Surgieron dos tesis. Los unos eran partidarios temerarios y audaces de que se formara en el instante una Junta Revolucionaria, desconociendo al gobierno del Presidente Ospina Pérez. La Junta se encargaría de canalizar el impulso feroz del pueblo, hacia una revolución política tendiente a ponerle fin a la fuerza, al régimen conservador. El nombre de Darío Echandía era indicado para presidir esa Junta. Pero otros —la mayoría— sostenían una solución menos drástica. Era preciso conducirse con cordura y buscar los caminos constitucionales. Podría llegarse a solicitar al señor Ospina Pérez la renuncia de su cargo, como medio para aplacar las iras del pueblo. Pero la renuncia tendría que producirse dentro del esquema constitucional. Ido Ospina Pérez, podía encargarse del poder a Darío Echandía. El primer designado, doctor Eduardo Santos, estaba fuera del país” (27).

En este dilema se debatían los jefes liberales cuando se anunció que necesitaban al teléfono a algunos de ellos. Alfonso Araújo pasó al teléfono. El mensaje era que el Presidente de la República, ante la gravedad de los hechos, había decidido convocar a Palacio a los jefes liberales para examinar con ellos la situación y las posibles soluciones *. Mientras tanto Laureano Gómez, refugiado en el Ministerio de Guerra, trataba de convencer a la alta oficialidad de que la única solución a la crisis era una Junta Militar.

Después de muchas peripecias llegaron a las seis de la tarde al Palacio Presidencial los jefes liberales Darío Echandía, Carlos Lleras Restrepo, Luis Cano, Plinio Mendoza Neira, Jorge Padilla, Roberto Salazar Ferro, Alonso Aragón Quintero y Alberto Arango Tavera. Comenzaba el forcejeo por el poder.

Ante las insinuaciones de los liberales, Ospina Pérez manifestó enfáticamente que no abandonaría el poder porque si ellos tenían en cuenta los graves acontecimientos que sucedían en Bogotá, él, como Presidente, tenía informes sobre el conjunto de la situación en los distintos

* “Meses después, cuando volvieron a distanciarse los partidos, se hizo la afirmación categórica de que el Presidente Ospina Pérez no había formulado en esa oportunidad invitación alguna a los jefes liberales. Luis Cano, Darío Echandía y Lleras Restrepo, de acuerdo con esta versión se habían presentado en Palacio de “motu proprio”, sin ser llamados y por exclusiva iniciativa suya.

Posteriormente supe la sencilla verdad, de los labios, de Camilo de Brigard Silva Secretario de la Conferencia Panamericana. Hondamente preocupado por la subversión amenazante, de Brigard pensó en esa oportuna y atrevida salida, y de tender dentro del estruendo ese amistoso puente. Sin consultar al Presidente de la República, tomó abusivamente su nombre y llamó a los liberales. Fue en verdad un abuso, pero un patriótico abuso. Tienen por eso razón los liberales cuando afirman que el Presidente Ospina los convocó a Palacio y tiene razón el Presidente Ospina cuando afirma que no lo hizo”. A FORERO BENAVIDES, o.c., p. 168.

departamentos y estaba seguro de que con su renuncia se produciría una sublevación de las autoridades seccionales, secundadas por el conservatismo, y que se iría así a la guerra civil (28).

Sobre un total de 13 Ministerios, Ospina ofreció seis a los liberales (el de Guerra quedó reservado para un militar), incluido el de Gobierno en la persona de Darío Echandía. Los liberales, por boca de Carlos Lleras Restrepo, exigieron además que se separara del gabinete ministerial a Laureano Gómez y José Antonio Montalvo.

Como comentó el Ministro conservador Joaquín Estrada Monsalve, presente en las negociaciones: "fue una partida de ajedrez... en un ambiente de mutuo respeto y cortesía"*. Al pueblo, ese eterno perdedor, le correspondería seguir siendo el "peón" destinado al sacrificio.

Una vez pasado el peligro inmediato se reanudó la lucha despiadada por el poder. La nueva mayoría liberal elegida para el Congreso de 1949 quiso adelantar las elecciones presidenciales. Los conservadores, acaudillados por Alvaro Gómez Hurtado, llegaron hasta impedir hablar a los liberales en el Parlamento utilizando pitos. En la madrugada del 8 de septiembre de 1949, en plena sesión parlamentaria, hubo una balacera entre conservadores y liberales en el recinto de la Cámara (29). Al final resultaron varios heridos y un muerto: el Representante liberal Gustavo Jiménez.

El 9 de noviembre el Presidente Ospina declaró en Estado de Sitio todo el territorio nacional y suspendió por decreto las sesiones del Congreso Nacional, de las Asambleas Departamentales y de los Concejos Municipales. El país se precipitó de lleno en **La Violencia**** que desangró bárbaramente numerosas poblaciones campesinas***

* "Y todo su desarrollo, desde la llegada a Palacio de los connotados jefes liberales hasta ese momento (9:00 a.m. del sábado 10), se efectuó en un ambiente de mutuo respeto y cortesía, sin que el intenso forcejeo de la lucha por el poder hubiese llegado a alterar las buenas maneras o el acato recíproco de quienes intervinieron en el juego de salón. Fue una partida de ajedrez, jugada a la luz de los incendios y bajo una bóveda de proyectiles, sin que el pulso llegara a tumbar sobre el tablero ni una ficha cuando se anunciaba o se rechazaba un jaque".

Joaquín ESTRADA MONSALVE, o.c., p. 52.

** La mayoría de los estudios sobre **La Violencia** presentan como causa inicial y principal la lucha política partidista. Lucha que estuvo en interacción con otros factores socio-económicos: conflictos agrarios de diversa índole, pugnas por el control de las estructuras locales de poder, incursiones por venganza, bandolerismo, etc. Para un repaso de las diversas explicaciones ofrecidas véase a Paul OQUIST, **Violencia, Conflicto y Política en Colombia**, Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1978, p. 21-35.

*** DISTRIBUCION CRONOLOGICA DE LAS MUERTES POR "LA VIOLENCIA"

1948	43.557
1949	18.519
1950	50.253

1951	10.319
1952	13.250
1953	8.650
1954	900
1955	1.013
1956	11.136
1957	2.877
1958	3.796
1959	2.550
1960	2.557
TOTAL	169.377
1961	3.173
1962	2.370
1963	1.711
1964	972
1965	950
1966	496
TOTAL	179.049

FUENTE: Paul OQUIST, **Violencia, Conflicto y Política en Colombia**, o.c., p. 17-20.

NOTAS CAPITULO II

1. Germán GUZMAN, Orlando FALS BORDA, Eduardo UMAÑA LUNA, **La Violencia en Colombia**, Bogotá, Tercer Mundo, 1963, p. 33-36.
2. Joaquín ESTRADA MONSALVE, **El 9 de abril en Palacio. Horario de un golpe de Estado**, Bogotá, Editorial Granamérica, p. 40.
3. Julio ORTIZ MARQUEZ, **El hombre que fue un pueblo**, Carlos Valencia Editores, Bogotá, 1978, p. 183.
4. J. ESTRADA MONSALVE, o.c., p. 9-10.
5. Sobre Gaitán y el Gaitanismo nos han sido útiles:
 Antonio GARCIA, **Gaitán y el problema de la revolución colombiana**, Movimiento Socialista Colombiano, Bogotá, 1955, p. 346.
 Horacio GOMEZ ARISTIZABAL, **Gaitán. Enfoque histórico**, Editorial Cosmos, Bogotá, 1975, p. 275.
 Julio ORTIZ MARQUEZ, **El hombre que fue un pueblo**, Carlos Valencia Editores, Bogotá, 1978, p. 263.
 Richard E. SHARPUSS, **Gaitán of Colombia**, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1978, p. 229 (biografía crítica con abundante bibliografía).
 Jay Cordell ROBINSON, **El movimiento gaitanista en Colombia: 1930-1948**, Bogotá. Tercer Mundo, 1976, p. 200 (Tesis de Doctorado en Historia en Indiana University. Con amplia bibliografía).
 Luis Emiro VALENCIA editor, **Gaitán. Antología de su pensamiento económico y social**, Bogotá, Ediciones Suramérica, 1968, p. 420.
6. Antonio GARCIA, o.c., p. 16.

7. Para una lista de los miembros más prominentes, actividades y resultados del grupo de "los Nuevos", véase **El Tiempo**, mayo 11 de 1969.
Sobre la manera como el sistema político integró a este "anti-élite", véase Orlando FALS BORDA, **Las revoluciones inconclusas en América Latina. 1809-1968**, Méjico, Siglo XXI, 1974, p. 34-46.
8. Sobre estas nuevas "clases medias" véase Robert H. DIX, **Colombia: The Political Dimensions of Change**, New Haven, Yale University Press, 1967, p. 55-63.
9. Cf. Miguel URRUTIA MONTOYA, **Historia del sindicalismo en Colombia**, Ediciones Universidad de Los Andes, Bogotá, 1969, p. 201-202.
10. **La Razón**, 16 de marzo de 1944, p. 4 y 1º de diciembre de 1945, p. 4.
11. **El Tiempo**, 24 de septiembre de 1945, p. 4.
12. Joaquín ESTRADA MONSALVE, **Así fue la revolución: del 9 de abril al 27 de noviembre**, Bogotá, Editorial Iqueima, 1950, p. 28-29.
13. **El Espectador**, 15 de mayo de 1947, p. 4.
14. Luis Emiro VALENCIA (editor), o.c., p. 399-410.
15. Sobre los hechos de violencia entre liberales y conservadores a lo largo de 1947, véase Jorge ORTIZ MARQUEZ, o.c., p. 142-157.
16. **Jornada**, 12 de julio de 1947, p. 8 y 23 de agosto de 1947, p. 8.
17. Julio ORTIZ MARQUEZ, o.c., p. 159-160.
18. Luis E. VALENCIA, o.c., p. 411-415.
19. Eliseo MARTINEZ ZELADA, **Colombia en el llanto**, México, Editorial B. Costa-Amic, 1948, p. 19.
20. Sobre "El Bogotazo" es útil ver los artículos de prensa que invariablemente se publican con motivo de cada aniversario del **9 de abril**. Véase además:
Willard L. BEAULAC, **Career Ambassador**, New York, Macmillan, 1951 (Embajador de los Estados Unidos en Colombia en 1948; su punto de vista es favorable al Presidente Ospina Pérez).
Jules DUBOIS, **Freedom is my Beat**, New York, Bobbs-Merrill Company Inc., 1959 (periodista presente en Bogotá durante el **9 de abril** culpabiliza totalmente a los comunistas).
Joaquín ESTRADA MONSALVE, **El 9 de abril en Palacio, Horario de un golpe de Estado**, Bogotá, Editorial Granamérica, 1948 (Congresista conservador, antiguo director de **El Siglo**; su versión coincide con la versión oficial del Partido Conservador).
Abelardo FORERO BENAVIDES, **Grandes fechas**, Bogotá, División de Edición DANE, 1979 (Congresista liberal).
Francisco FANDINO SILVA, **La penetración soviética en América y el 9 de abril**, Bogotá, Colección "Nuevos Tiempos", 1949 (acusa al partido "Acción Democrática" de Venezuela).
Alberto NIÑO H., **Antecedentes y secretos del 9 de abril**, Bogotá, Editorial Pax, 1949 (antiguo jefe de las fuerzas de seguridad del Estado, un convencido del complot comunista).

- Gonzalo ORREGO DUQUE, **El 9 de abril fuera de Palacio**, Bogotá, Editorial Patria, 1949 (se pone el énfasis en la descripción de las acciones de los amotinados).
- Humberto PALZA, **La noche roja de Bogotá: Páginas de un diario**, Buenos Aires, Imprenta López, 1949 (representante de Bolivia a la Conferencia Panamericana de Bogotá).
- Alejandro VALLEJO, **La palabra encadenada: Antes del 9 de abril y después**, Bogotá, Editorial Minerva, 1949 (análisis de un gaitanista).
- Gilberto VIEIRA, **9 de abril: Experiencia del Pueblo**, Bogotá, Ediciones Suramérica, 1973 (Secretario General del Partido Comunista Colombiano).
21. Cf. Francisco J. GONZALEZ, S.I. "Persecución religiosa en Colombia en el golpe del 9 de abril de 1948" en **Revista Javeriana**, Tomo XXX, julio a noviembre de 1948, p. 180 passim.
 22. Cf. **El Catolicismo**, abril 23 de 1948.
 23. **El Catolicismo**, mayo 21 de 1948, p. 6-7.
 24. **El Catolicismo**, mayo 14 de 1948, p. 8.
 25. Mensaje del 13 de mayo publicado en **El Catolicismo**, mayo 28 de 1948, p. 1 y 8.
 26. Mensaje del 6 de junio publicado en **El Catolicismo**, junio 11 de 1948, p. 1 y 8.
 27. Abelardo FORERO BENAVIDES, **Grandes Fechas**, Bogotá, División de edición DANE, 1979, p. 167.
 28. La versión sobre el **9 de abril** que dio Ospina Pérez la transcribe ampliamente A. FORERO BENAVIDES, o.c., p. 175-185.
 29. Sobre lo acontecido en esta fecha véase:
 A. FORERO BENAVIDES, o.c., p. 151-157 (congresista liberal).
 Hernando NAVIA VARON, **Yo ví cerrar el Congreso**, Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 1960, p. 87-89 (congresista conservador).
 GUZMAN CAMPOS, FALS-BORDA, UMAÑA LUNA, **La violencia en Colombia**, o.c., p. 371 y siguientes (intelectuales independientes de centro izquierda).

CAPITULO III

LA CRITICA DE LOS ACONTECIMIENTOS

Además, dista mucho de que los hechos descritos en la historia sean la pintura exacta de los hechos mismos tal como han ocurrido: éstos cambian de forma en la cabeza del historiador (y en la de cualquiera!), se amoldan a sus intereses y adquieren el tinte de sus prejuicios.

J. J. ROUSSEAU, **Emilio**

“Un movimiento de inspiración y prácticas comunistas”

El 11 de abril a las 8:00 p. m. desde el Palacio de la Carrera el Presidente se dirigió por la Radiodifusora Nacional a toda la Nación. En su Proclama Presidencial (1) Ospina Pérez afirmó:

Estamos ante un movimiento de inspiración y prácticas comunistas... este Gobierno está dispuesto a aplastar, como sea necesario, el movimiento subversivo que amenaza hundir al país en una definitiva y acaso irreparable catástrofe (...).

En nombre de la cultura yo condeno estos atentados que nos envilecen y postran ante el mundo civilizado (...).

Yo renuevo ante vosotros y ante la faz de los pueblos del mundo mi fe absoluta en las tradiciones de cultura de mi Patria. Extrañas, sí, extrañas fueron aquellas manos que se alzaron criminalmente en días anteriores para darnos momentos terribles de envilecimiento y de vergüenza, y en que con el desbordamiento de la pasión, del salvajismo y del delito, se consumaron atentados incalificables. No fue el pueblo de Colombia, no fueron almas colombianas; no fueron corazonces de Colombia; no fueron brazos de patriotas los que prendieron fuego a los edificios históricos, a los almacenes, a los colegios, a los templos, a los hogares, a los modestos talleres. Fue un espíritu ajeno a nosotros el que se aproximó, en un momento nefando, a obscurecer la diafanidad de nuestro destino, en forma cobarde.

El 27 de abril en un “Mensaje a las Fuerzas Militares” repetía Ospina que lo sucedido había sido “un movimiento de visibles conexiones internacionales” (2).

El ex-Presidente Alfonso López, entonces embajador de Colombia en la ONU, dirigió a Ospina Pérez una carta (fechada en New York el 15 de abril de 1948) en la que insinuaba que las causas del 9 de abril había que buscarlas en el tipo de relaciones que se habían venido dando entre liberales y conservadores:

“Creo que si algo demostró el 10 de julio de 1944, y algo deja confirmado el 9 de abril de 1948, es la necesidad y conveniencia de colocar sin tardanza en otro plano las relaciones de nuestras grandes colectividades políticas” (3).

Ospina Pérez le respondió enérgicamente:

No vacilo en afirmar que ninguna de nuestras dos grandes colectividades políticas puede aceptar que se incorporen a su patrimonio histórico tantos excesos de barbarie.

Acto seguido añade, exorcizando la culpa:

Lo extraordinario e inusitado de este abominable brote de salvajismo revela una táctica y una estrategia desconocidas antes entre nosotros, y destinadas a provocar la quiebra de nuestras instituciones republicanas y el implantamiento de la subversión y la anarquía de franca inspiración comunista, contra la índole y las tradiciones del país.

Y concluye:

Mal puede pensarse que en la política interna de Colombia se encuentran las causas exclusivas de este atentado, cuando explosiones semejantes, organizadas de idéntica manera, se han presentado en países de condiciones políticas totalmente distintas a las nuestras (4).

Ya Laureano Gómez, jefe del partido conservador, a la semana siguiente al 9 de abril, había dicho desde los micrófonos de “La Voz de Antioquia” en Medellín:

A un país libre, se quiso convertir en un pueblo esclavo, aherrojándolo con las cadenas más pesadas, oprimiéndolo con esos vejámenes intolerables detrás de la cortina de hierro.

Nunca estuvo tan cerca como el 9 de abril la desaparición de Colombia. Bendigamos a Dios porque todavía en medio de la admonición, de los alaridos de espanto podemos respirar aires de libertad y no llevamos el cuello atado por el dogal extranjero (...). Pero lo que marca con caracteres trágicos la nefanda noche del 9 de abril, es que esa atroz conjura contra el país, esa nefanda obra de insania, de odio, de muerte, contra todo cuanto es razón de ser, esencia y asiento vital de nuestra soberanía, vértebra de nuestra estructura republicana, sangre del generoso corazón de la patria, fue pensada y planeada y decretada desde el extranjero. Es verdad, gentes extrañas y enemigas concibieron y dirigieron los horribles crímenes. Pero en su tremenda consumación participaron mentes humanas colombianas. Y ese es el inenarrable dolor de Colombia (5).

Cinco años después, desde Madrid, rememorando los acontecimientos de aquel **9 de abril** el mismo Gómez escribía:

A mi llegada al Ministerio (de Guerra) encontré que los Generales estaban inertes. Mi preocupación fue que actuaran. Las noticias sobre la situación "militar", por decirlo así, que había en el Ministerio, eran las siguientes: el fuerte aguacero de la noche había disuelto la masa de las turbas. Los grupos que quedaban estaban completamente borrachos y sin jefes (6).

No deja de admirar que la tan planeada rebelión hubiera terminado pronto en chusma acéfala y embriagada. El mismo Partido Comunista Colombiano, en el XII Pleno del Comité Central, celebrado en noviembre de 1948, hizo lastimeramente su autocrítica:

...si las masas populares no pudieron ir más lejos fue porque no encontraron la orientación, la dirección, y la organización necesarias por la debilidad del destacamento de vanguardia del proletariado: el partido comunista.

Decir que el 9 de abril nuestro partido no era más que una gota de agua en medio de un mar embravecido es definir exactamente las cosas (7).

Por otra parte los conservadores caen en una contradicción cuando esgrimen el argumento de lo instantáneo de la reacción popular para probar que había un complot comunista destinado a la toma del poder. La contradicción está en que aquellos reconocen que si la víctima hubiera sido Laureano Gómez, "en un instante el conservatismo se hubiera puesto en pie" *.

El análisis conservador se negó a aceptar el problema político-económico subyacente a la explosión de descontento popular e insistió en la tesis del complot comunista ** y de una crisis "eminentemente moral" (8) con repercusiones políticas en el campo del liberalismo que se dejó em-

* "En estos casos (el asesinato de un líder popular), la reacción es natural y violenta en el partido al cual pertenece la víctima. Piensen ustedes, si ésta hubiera sido Laureano Gómez, en un instante el conservatismo se hubiera puesto en pie. Cuando lo aprisionaron en 1943, a la hora se organizó una manifestación de seis cuadras que presidimos Luis Ospina Vásquez, Silvio Villegas y yo. Echandía, que era el Presidente, tuvo que ordenar que se nos diera campo abierto por la carrera séptima para pasar por frente a Palacio". Palabras de José María Bernal en una conversación entre dirigentes conservadores, el 10 de abril de 1948, en el Palacio Presidencial, en Joaquín ESTRADA MONSALVE, **El 9 de abril en Palacio**, o.c., p. 69.

** El 3 de mayo de 1948 el gobierno colombiano rompió relaciones diplomáticas con la Unión Soviética (relaciones que habían comenzado en 1943). Ese día terminaron las deliberaciones de la Conferencia Panamericana con una declaración anticomunista y con la creación de la Organización de Estados Americanos (OEA) cuyo primer Secretario General, hasta 1954, fue Alberto Lleras Camargo.

baucar por el oso soviético. Es lo que de manera sintética y contundente expresó el ministro y parlamentario conservador Joaquín Estrada Monsalve:

Querer atribuir el fenómeno a una crisis económica existente, es un simple recurso de los exégetas del materialismo histórico, un artificial expediente de defensa. Fue la alteración en el orden moral la que subvirtió la estructura jerárquica del liberalismo y colocó a sus hombres más eminentes a rastras de una enloquecida oficialidad de barricada. Y sus masas sin freno ni norma, como esquifes a la deriva y bajo la tormenta, se lanzaron al exterminio con un ilusorio pendón de reconquista. Se repitió la escena que alguna vez explicaba Sanín Cano: "en la política colombiana no es el oso que danza al compás de la pandereta, sino la pandereta que sigue la danza del oso". Y si al nombre del musculado mamífero agregamos el calificativo de asiático, la imagen actualiza su graficidad expresiva (9).

Para ratificar que la crisis era "moral" (mostrando de paso la ligazón que existe entre educación y política, entre poder y saber) añade:

Puede afirmarse que el 9 de abril fue lentamente elaborado, desde 1936, en el despacho del Ministro de Educación. Desde allí se descompuso el alma de las generaciones que irrumpieron en la noche roja (10).

"Un brote espontáneo e impremeditado de la sensibilidad colectiva"

Oficialmente el Partido Liberal no hizo suya la tesis del complot comunista ni adelantó inculpaciones sobre posibles autores intelectuales del asesinato de Gaitán.

En un **Mensaje de la Dirección Nacional Liberal Provisional** dirigido al país el 22 de mayo de 1948 (11) que ocupa una sola página, se decía:

Es evidente que los delitos comunes no pueden escapar a las sanciones establecidas por las leyes; pero se ha hecho el reconocimiento unánime de que la reacción política provocada por el asesinato del doctor Jorge Eliécer Gaitán, el más grande y prestigioso de los conductores del Partido, es explicable a la luz de todos los principios psicológicos y sociológicos y que en aras de la concordia nacional debe renunciarse a perseguirla legalmente.

...esas reacciones populares fueron un brote espontáneo... un brote impremeditado de la sensibilidad colectiva.

Y añadían como advertencia a los conservadores y colocando el problema en el nivel de la lucha entre los dos partidos tradicionales:

La Dirección Liberal no quiere ni desea abrir un proceso de re-criminaciones históricas... Pero se equivocan grandemente quienes creen que esa patriótica actitud es un índice de debilidad que puede aprovecharse para finalidades sectarias... el liberalismo estaría listo a concurrir al proceso histórico a que quisiera citársele... y la realidad demostraría que a justo título sería nuestro partido el que ten-

dría que ocupar el puesto de fiscal si de acusaciones hubiera de tratarse.

Fue más lejos Carlos Lleras Restrepo quien, en un discurso (el 8 de mayo de 1949) a nombre de la Dirección Nacional del liberalismo en el banquete ofrecido a los Ministros liberales dimitentes del gabinete de Unión Nacional, volvió a afirmar que los sucesos del 9 de abril fueron la reacción de "un pueblo, presa de la más justificada indignación" e insinuó la culpabilidad del Partido Conservador como responsable de la violencia política que se vivía previamente al **Bogotazo** y de la forma como se reprimieron los motines:

"Con un espíritu estrecho, cercado por todas las limitaciones del odio, los órganos de la prensa conservadora han tratado, sin conseguirlo, de negar el alcance y significado de esa cooperación (la de los liberales con el gobierno de Ospina Pérez el 9 de abril) ante la opinión del país y del extranjero. No han sido parcas, en cambio, las voces liberales para elogiar al Presidente de la República por sus actuaciones de abril, aún teniendo que cerrar voluntariamente los ojos a los hechos que precedieron a la catástrofe y que en buena parte explican la terrible violencia de la explosión popular, a la ausencia de previsión, y a la forma misma como se adelantó la represión de los motines, que en ciertos casos fue al mismo tiempo tan ineficaz y tan cruel" (12).

Un complot imperialista y oligárquico

La afirmación conservadora del complot comunista contó con el apoyo de los Estados Unidos. El Secretario de Estado, general George Marshall, declaró el 13 de abril que "el golpe que acaba de ocurrir en Colombia es manifiestamente comunista" (13).

Los comunistas contra-atacaron responsabilizando a su vez a los norteamericanos y a la oligarquía local, principalmente a los conservadores por la política de violencia llevada en los meses anteriores contra los liberales (14):

El imperialismo yanqui... que se propone reducir, por todos los medios, los focos de resistencia a la política de esclavizamiento, organizando el derrocamiento de los gobiernos que no se doblegan a la totalidad de sus exigencias "anticomunistas" e incluso la eliminación física de líderes independientes, como en el caso de Gaitán.

...Las oligarquías y sus amos yanquis decidieron organizar el complot para asesinar a Gaitán (15).

Como era de suponer los comunistas, y fueron los únicos, insistieron en los factores económico-sociales que habían servido de abono al **Bogotazo** y en la expresión de luchas de clases que éste revistió:

...el saqueo no puede condenarse, porque fue una verdadera "expropiación de los expropiadores" y representó la primera repre-

salía popular, la primera sanción efectiva contra el alto comercio especulador.

...El saqueo del comercio que se verificó en gran escala en Bogotá y en menos proporciones en Barranquilla, Cali, Medellín y otras ciudades... constituye la más tremenda demostración del hambre y la miseria en que se debate desesperadamente la gran mayoría de nuestro pueblo. De ese modo se expresó el odio de clase en forma ciega y primitiva (16).

Lo más triste del asunto, como apunta John D. Martz (17), fue el deliberado rechazo de los funcionarios públicos para reconocer en la insurrección del 9 de abril que un pueblo social y económicamente oprimido reclamaba una nueva política y una comprensión básica de su situación.

El conflicto de las interpretaciones que apenas hemos esbozado, señala de manera palmaria el **condicionamiento** social de las ideas y de las opiniones que los hombres expresan sobre su sociedad y el papel **funcional** que asumen estas ideas y opiniones en las luchas sociales. Es también una enésima confirmación de que:

- el conocimiento no se da **fuera** de un medio social, fuera de una clase;
- ese conocimiento, que **siempre** es conocimiento de clase, varía en función del carácter, de los intereses y del lugar que ocupa una clase en cuestión en la estructura social;
- hay clases que luchan de acuerdo con sus intereses, por la abolición del orden social establecido;
- por otra parte están las clases que luchan, conforme a sus intereses, por el mantenimiento del orden social que sirve de fundamento a su dominación y a sus privilegios; estas clases son conservadoras y, al presentarse un conflicto grave, serán contrarrevolucionarias;
- de modo inconsciente se aleja en general del campo de la visión todo aquello que es contrario a los intereses de clase; y en ocasiones se falsea conscientemente la imagen de la realidad.

NOTAS CAPITULO III

1. Mariano OSPINA PEREZ, **El gobierno de Unión Nacional. Crisis, defensa y consolidación de la democracia. 1948**, Bogotá, Imprenta Nacional, 1950, Tomo V, p. 403-410.
2. Idem, p. 163.
3. Idem, p. 415.
4. Idem, p. 416-418.
5. Abelardo FORERO BENAVIDES, **Grandes Fechas**, o.c., p. 198-199.
6. Idem, p. 201.

7. Gilberto VIEIRA, **9 de abril: experiencia del pueblo**, o.c., p. 26 (informe presentado por Vieira, Secretario General del Partido Comunista, al XII Pleno del Comité Central, en noviembre de 1948).
8. Mariano OSPINA PEREZ, o.c., p. 183 (Discurso del Presidente Ospina ante el Primer Contingente de la Policía Militar en la Escuela de Muzú, julio 14 de 1948).
9. Joaquín ESTRADA MONSALVE, **Así fue la Revolución —del 9 de abril al 27 de noviembre—**, Bogotá, Editorial Iqueima, 1950, p. 210-211.
10. Idem, p. 203.
11. Se publica integralmente en: Julio ORTIZ MARQUEZ, **El hombre que fue un pueblo**, o.c., p. 247.
12. Carlos LLERAS RESTREPO, **De la República a la Dictadura**, Bogotá, Editorial Argra, 1955, p. 247.
13. La declaración de Marshall apareció en el periódico **El Relator**, 13 de abril de 1948, p. 1 y en el **Washington Post**, 13 de abril de 1948, p. 1.
14. Gilberto VIEIRA, o.c., p. 21-22.
15. Idem, p. 19 y 22.
16. Idem, p. 27.
17. John D. MARTZ, **Colombia. A Contemporary Political Survey**, Chapel Hill, University Press, 1962, p. 68.

CAPITULO IV

LA IGLESIA EN EL CONFLICTO DE LAS INTERPRETACIONES

La verdad os hará libres

Jesús de Nazaret

Prohibida la verdad porque os hará libres

Ernesto CARDENAL

El primer deber de quien busca la verdad es avanzar directamente hacia la verdad, sin mirar a derecha ni izquierda

Karl MARX, Anotaciones sobre la reglamentación de la censura prusiana.

El 6 de mayo de 1948, los obispos colombianos publicaron una **Pastoral Colectiva** que se leyó en todas las iglesias del país y que constituyó la interpretación oficial católica sobre lo acontecido un mes antes.

Teniendo en cuenta lo crucial de la coyuntura nacional, el influjo y representatividad del grupo episcopal y la relativa brevedad de la **Pastoral** en cuestión, me ha parecido útil y factible proceder a un análisis cuidadoso de la misma.

Antes de entrar al análisis de la Pastoral quisiera anotar lo siguiente:

a) Se admite con facilidad que todo texto es **producto de un contexto social**. Espero que las páginas hasta aquí escritas sirvan para no aislar al grupo católico ni a la institución eclesiástica productora de un discurso, del movimiento real de la sociedad global.

b) Por otra parte, el texto no es solamente producto del contexto social sino que tiene también una **autonomía relativa**, goza de "vida propia" e impone por lo tanto sus límites: no sirve para cualquier cosa, no podemos utilizarlo de cualquier manera ni hacerle decir lo que se nos antoje. Esto supone esclarecer el **universo de sentido** de los productores tal como ha quedado plasmado en ese producto que es el texto. Hay, pues, que **descifrar un código** y esforzarse por hacer emerger la plusvalía de sentido que se esconde bajo la aparente transparencia del documento.

c) No podemos tampoco olvidar, y más en el caso que nos ocupa, que las **representaciones sociales** presentes en el texto están revestidas de eficacia práctica, pues la religión no sólo pretende explicar y dar sen-

tido a la realidad sino también impulsar y guiar la acción*. El discurso es una práctica que tiene su eficacia, sus resultados, que produce algo en la sociedad destinado a tener un efecto y que, por consiguiente, obedece a una estrategia. Estamos aquí frente a una tercera interrelación entre un contexto social y un texto, que no es solamente su producto y que goza de una autonomía relativa, sino que tiene también una **eficacia sobre el contexto** y que es nuevamente alterado por él: una vez pronunciado, el discurso se convierte en "instrumento" utilizado por muchas personas ajenas a su producción. De ahí la importancia de analizar su **funcionamiento socio-político**, y más cuando se trata de una **palabra pública** proclamada con y por la autoridad (en este caso, los obispos) y que pretende "sentenciar" una situación.

I. PASTORAL COLECTIVA **

1. Remitentes y destinatarios

El Arzobispo Primado, los Arzobispos y Obispos de Colombia, al venerable clero secular y regular y a los fieles de sus respectivas jurisdicciones, salud y bendición en el Señor.

2. El atentado contra el Nuncio

a) Al considerar el vasto campo de destrucción material y de espiritual devastación que dejaron los recientes acontecimientos trágicos en toda nuestra amada patria colombiana, y particularmente en la capital de la república, ningún hecho hay tan dolorosamente significativo como el bárbaro y sacrílego atentado que se cometió, desde los primeros momentos de la criminal revuelta, contra la residencia del Excmo. Sr. Nuncio Apostólico, dignísimo representante de nuestro Santo Padre el Papa Pío XII.

b) Porque este hecho no puede explicarse sino como la más clara e inconfundible manifestación del origen tenebroso de todo aquel movimiento, del espíritu diabólico que animó a sus principales dirigentes, y de la finalidad preponderante con que se planeó y desató la catástrofe.

c) Se trataba de golpear y de herir en lo más vivo el sentimiento religioso de un pueblo católico en su filial amor y devoción a la persona augusta del Romano Pontífice, Vicario de Jesucristo y Jerarca Supremo de su Iglesia, auténticamente representado en medio de nosotros por el Excmo. Sr. Nuncio Apostólico.

* Las representaciones religiosas son **sistemas modelantes**, es decir, que proponen modelos del mundo. Y si bien es cierto que la sociedad crea de algún modo sus dioses, también es cierto que los dioses crean de algún modo la sociedad. Por eso la eficacia integradora, reformista o contestaria de la religión debe resolverse en cada caso y **a posteriori**, observando el papel desempeñado por una religión dentro de una determinada formación social.

** La numeración y los subtítulos son míos.

d) Por eso nuestra primera y más enérgica palabra de reprobación y de protesta, como Prelados de una nación eminentemente católica, en nuestro propio nombre y en el de todos y cada uno de los católicos de la nación, se levanta contra ese incalificable atentado de irreligiosidad y de barbarie.

e) Nunca hubiéramos podido imaginar que un hecho semejante, realizado en suelo colombiano, hubiera de venir a añadirse a las múltiples y notorias manifestaciones del odio satánico con que en otras latitudes el ateísmo y barbarie comunistas han ultrajado y perseguido, con los más criminales procedimientos, a la religión católica y a la Iglesia de Jesucristo, cuyo Jefe Supremo, el Romano Pontífice, es también en el mundo el gestor supremo de todos los intereses espirituales y morales de la civilización cristiana contra la barbarie materialista del comunismo internacional.

3. Desagravio al Papa

a) Hasta los pies del Soberano Pontífice, por medio de su dignísimo representante, queremos hacer llegar este clamor de reprobación, de desagravio y de protesta, salido de lo más íntimo del corazón de sus fieles y atribulados hijos de Colombia, junto con el testimonio de la renovada devoción y de la adhesión inquebrantable al Supremo Pastor y al Padre amadísimo de todos los prelados, sacerdotes y fieles de esta Iglesia colombiana.

4. Delitos contra la Iglesia

a) Pero faltaríamos a ineludibles deberes de nuestro sagrado cargo pastoral si no hiciéramos oír nuestra más clara y severa palabra de reprobación y de protesta contra todos los demás atroces delitos cometidos contra la Iglesia y contra las personas y las cosas sagradas, con la sacrilega profanación, el pillaje, la destrucción y el incendio de la catedral de Barranquilla y de varios otros templos, del palacio arzobispal de Bogotá, de muchas casas curales, de varios conventos, colegios y casas religiosas; con los atentados contra la dignidad y la libertad de los Prelados, sacerdotes y religiosos, a quienes se obligó a abandonar sus residencias con atroces ultrajes y con las amenazas del incendio y de la muerte habiéndose llegado hasta a reducir a prisión a muchos sacerdotes, y hasta el extremo de perpetrar el horrible asesinato de dos beneméritos sacerdotes de la diócesis de Ibagué. Añadiendo a la violencia la perfidia, se propaló la calumniosa imputación de que los sacerdotes hacían fuego contra el pueblo o contra el ejército desde las torres de las iglesias; y para hacer más verosímil la acusación hubo quienes hicieron uso del ardid de disfrazarse con el hábito eclesiástico para disparar sus armas desde aquellos lugares sagrados y concitar así contra el clero el furor de las turbas.

b) La Iglesia, fiel a su misión, se ha mantenido dentro del deber sagrado que le incumbe de predicar a todos la verdad y la justicia, de combatir el error, de procurar mantener el orden, la paz y la armonía social; no existía, por consiguiente, para los ataques de que se le hizo objeto otro motivo que el odio a la religión y el empeño de acabar en el pueblo fiel

con el respeto y la veneración a la fe de sus mayores y a los ministros de Dios.

5. Reprobación de los demás delitos

a) Igualmente reprobamos los atentados cometidos contra el Estado y las legítimas autoridades civiles, con la sediciosa subversión del orden público, y los crímenes, atropellos y violencias de todo orden contra la vida, el honor y los bienes de innumerables personas y familias, sumidas hoy en la aflicción y muchas de ellas reducidas a la indigencia por los inicuos ultrajes y despojos de que fueron víctimas inocentes e indefensas.

b) Ni es menos clara y enfática nuestra condenación del atentado alevé que segó la vida de un distinguido ciudadano y connotado hombre público, con alarmante y deplorable quiebra de nuestras honrosas tradiciones de humanidad y de cultura civil.

c) Crímenes todos abominables, que deshonoran a cualquier país civilizado y cristiano, y que ponen en claro la degradación moral de quienes los ejecutaron y la perversidad inmensa de quienes los planearon y de cuantos en una u otra forma incitaron a que se cometieran.

6. Causas de lo acontecido

a) Al dirigirnos a vosotros, amadísimos fieles, en esta hora aciaga, en que hemos visto tan hondamente perturbada la vida de un pueblo culto y cristiano y tan peligrosamente amenazada la existencia misma de la nación por el ataque insospechadamente violento de extrañas fuerzas destructoras, no podemos menos de llamar clamorosamente vuestra atención sobre las causas de tan funestos acontecimientos.

b) Ya antes, en repetidas ocasiones, habíamos señalado y denunciado oportunamente el gravísimo peligro que entrañaban los continuos y variados empeños por debilitar y quebrantar todos los más sólidos e imprescindibles fundamentos de la sociedad, y de nuestra propia nacionalidad.

c) Hemos clamado muchas veces contra las diversas formas de manifestación o velada propaganda anticatólica, con la cual se han venido relajando la creencia religiosa y los resortes morales en la vida individual, familiar y social de nuestro pueblo, sustituyendo la salvadora influencia del espíritu cristiano en sus costumbres por toda suerte de influencias corruptoras.

d) Hemos clamado contra la imperdonable negligencia de los padres de familia en procurar la cristiana educación de sus hijos y en velar por su esmerada formación moral y religiosa, y contra el descuido y la indiferencia general en lo que mira a la propia instrucción religiosa y al cumplimiento de los deberes elementales de la vida cristiana.

e) Hemos inculcado el respeto y acatamiento debido a las legítimas autoridades eclesiásticas y civiles, ya que sin el respeto a la autoridad no hay garantía de orden y de estabilidad social.

f) Hemos hecho reiteradas advertencias contra la inmoderada exaltación de las pasiones en las luchas políticas, y hemos exhortado al

equilibrio y armonía entre los diversos sectores del organismo social, que se hacen imposibles con el recrudecimiento de ambiciones antagónicas, con las incitaciones a la lucha de clases, con el excesivo afán por los intereses económicos y puramente materiales, olvidando los del orden moral y espiritual, que son más altos y más eficaces factores de prosperidad y bienestar.

7. Unión de todos contra el peligro común

a) Ante la dolorosa experiencia que hoy nos acongoja, volvemos a insistir encarecidamente en la necesidad urgente de que todos los católicos y todos los hombres de buena voluntad, dejando a un lado los secundarios y transitorios intereses que puedan dividirlos, se unan eficazmente para atrontar el peligro común, que a todos amenaza.

b) Se trata de defender la integridad y la vida misma de las personas, la santidad de los hogares, el porvenir de los hijos, el patrimonio moral y cultural de la República: la Religión y la Patria, todos los bienes que con ingentes sacrificios nos legaron nuestros mayores en una Patria libre, civilizada y cristiana.

8. Por un orden social cristiano

a) Es indispensable que todos trabajamos, cada uno dentro de sus posibilidades y en el puesto que le corresponde, para construir un orden social cristiano, en el que reine la justicia en vez de la iniquidad y la violencia, y la caridad cristiana en lugar del odio diabólico entre quienes deben amarse como hermanos dentro de la gran familia humana, hijos todos del mismo Padre que está en los cielos.

b) Contra el criminal empeño de sembrar el odio y de ahondar la división entre las diversas clases sociales, es necesario procurar por todos los medios posibles el acercamiento benévolo y pacífico entre ellas, a base de claros principios morales y cristianos de caridad y de justicia.

9. Recomendaciones a los ricos

a) A los más favorecidos con bienes de fortuna debemos recordarles la obligación en que están de usar debidamente de esa ventajosa situación, no dejándose esclavizar por el apego inmoderado y el goce egoísta de los bienes que poseen, sino antes sirviéndose de ellos para hacer el bien, para aliviar generosamente las necesidades materiales y morales de los pobres y para buscar a los graves problemas sociales que atormentan hoy a la humanidad, una solución humanitaria y cristiana.

b) Especialmente deben procurar el mejoramiento económico, social y moral de quienes les prestan sus servicios, fomentando entre ellos la instrucción general y, especialmente, la enseñanza religiosa, mejorando sus condiciones de vida, propendiendo por la moralización de sus costumbres, brindándoles las posibles facilidades para la educación de sus hijos.

10. Recomendaciones a los pobres

a) A los menos favorecidos con aquella clase de bienes, debemos recordarles también que, a la par con los derechos que les corresponden,

deben enaltecer su vida con la dignidad del trabajo honrado y fecundo, con la nobleza de las sanas costumbres, con el bienestar y decoro de una vida realizada por la virtud, y no envilecida por la abyección del vicio.

b) Los trabajadores católicos deben mantenerse alerta contra la incitación a la violencia y al odio, y buscar solamente por los caminos honestos y legales las garantías de sus legítimos derechos, el mejoramiento de sus condiciones de vida y de trabajo y la satisfacción de sus justas aspiraciones, acogiéndose a las instituciones legales que miran a favorecerlos y a ampararlos, tales como las pertinentes a los sindicatos y cooperativas, y a la legítima adquisición de parcelas de trabajo.

11. La sociedad civilizada y cristiana en peligro

a) Mas por sabia, generosa y avanzada que se suponga la legislación social, por eficaz y provechosa que ella sea para ordenar y armonizar los encontrados intereses económicos y sociales, no sería sin embargo suficiente por sí sola para resolver radicalmente el problema, que es, ante todo, un problema de orden moral, radicado en el concepto y en la conciencia que cada uno tenga, no sólo de los derechos, sino también y sobre todo, de los deberes que le corresponden como hombre y como cristiano.

b) Ni sería tampoco suficiente para ponernos a salvo del malestar social y de las amenazas revolucionarias y subversivas; porque si bien el mejoramiento económico y social de las clases trabajadoras les sirven de propaganda y de pretexto, no es ese ciertamente el verdadero y primordial objeto de la empresa revolucionaria internacional, que busca por todos los medios, aún los menos honrados y los más violentos, la expansión de teorías y sistemas diametralmente opuestos al concepto civilizado y cristiano de la sociedad y del Estado, y que se propone derruir los fundamentos mismos de todo orden social y político, de toda moral individual y colectiva y de toda legítima libertad, porque parte de la negación de todos los valores espirituales y de la dignidad trascendente de la persona humana, y necesita borrar a Dios mismo de la conciencia y de la vida de los hombres.

12. Condenación del comunismo

a) Por eso los Romanos Pontífices han condenado y reprobado en la forma más severa y categórica, las doctrinas, tendencias y sistemas del comunismo ateo y materialista, y han denunciado con toda claridad el peligro y amenaza que él encarna para la civilización cristiana.

b) De él dijo Su Santidad Pío XI en la Encíclica "Divini Redemptoris": "El comunismo es intrínsecamente perverso y no puede admitirse en ningún campo la colaboración con él por quienes desean salvar la civilización cristiana. Y si algunos, inducidos al error, cooperasen a la victoria del comunismo en su país, caerán entre los primeros como víctimas de su error; y cuanto más se distingan por su antigüedad y por la grandeza de su civilización cristiana las regiones donde el comunismo consiga penetrar, tanto más devastador se les mostrará el odio de los sin Dios".

c) Por eso creemos hoy oportuno recordar y renovar también nuestra reprobación y condenación del comunismo, ya anteriormente hecha en la Conferencia Episcopal de 1944.

13. Exhortación a los sacerdotes

a) Encarecidamente exhortamos a todos nuestros sacerdotes y al venerable clero regular a que redoblen con todo empeño su reconocido celo y su ejemplar abnegación en el sagrado ministerio; a que se esfuercen cada día por infundir eficazmente en todo los sectores de la sociedad el espíritu cristiano con la esmerada y diligente instrucción religiosa de los niños y de los adultos en los catecismos parroquiales, y con la moralización de los individuos y de las familias; a que procuren por todos los medios a su alcance llevar a los fieles a la práctica ilustrada y sincera de sus deberes religiosos.

14. Ir a los pobres para salvarlos del comunismo

a) Creemos especialmente oportuno recordarles las sabias advertencias del Sumo Pontífice Pío XI, en la ya citada Encíclica "Divini Redemptoris": "Id a los obreros, especialmente el obrero pobre; y en general, id a los pobres, siguiendo en esto las enseñanzas de Jesús y de su Iglesia.

b) Los pobres, en efecto, son los más asediados por los falsarios que explotan su mísera condición para encenderlos en odio contra los ricos y excitarlos a apoderarse por la fuerza de lo que les parece injustamente negado por la suerte.

c) Y si el sacerdote no va a los obreros y a los pobres para premunirlos o desengañarlos de los prejuicios o de las falsas teorías, ellos se convertirán en fácil presa de los apóstoles del comunismo".

15. Sanciones canónicas

a) La Iglesia es, ante todo, madre extremadamente bondadosa, que sólo busca el bien verdadero de sus hijos y la salvación eterna de sus almas. Desea con toda su maternal solicitud la conversión y la enmienda de sus hijos extraviados, y a quienes sinceramente se arrepientan de sus faltas, les brinda en nombre de Dios el perdón y la misericordia. Mas como la impunidad es uno de los peores incentivos del delito, castiga también con severidad a los contumaces y rebeldes, para moverlos a la penitencia y a la enmienda.

Por tanto conforme al Derecho Canónico:

1. Los que violaron la clausura papal de los Monasterios de La Concepción y de Santa Inés en Bogotá, allanándolos o simplemente entrando en ellos —excepto quienes sólo se propusieron salvar a las Religiosas o ayudarles caritativamente—, incurrieron en excomunión simplemente reservada a la Santa Sede (Cánon 2342).

2. Si alguno tuviere la osadía de destinar a su propio uso y usurpar, en el sentido canónico, por sí mismo o por medio de otros, cualquier clase de bienes eclesiásticos, muebles o inmuebles, corporales o incorporeales, queda excomulgado mientras no haya restituido íntegramente dichos bienes, y haya sido luego absuelto por la Sede Apostólica (Cánon 2346).

3. De acuerdo con el cánon 119 todos los fieles deben a los clérigos reverencia, según sus grados y oficios, y cometen delito del sacrilegio si infieren a los mismos injuria real. Además, según el cánon 2343, los

que injuriaron por obra a los sacerdotes, clérigos y religiosos, v. gr. golpeándolos, y contra los que atentaron contra la libertad de los mismos encarcelándolos, han incurrido en excomunión reservada al propio Ordinario. Es asimismo reo de sacrilegio real el que haya hurtado o tratado indignamente las cosas destinadas al culto divino, ya sea por institución divina, como los sacramentos, o por consagración o bendición, como las imágenes de santos y beatos, o por destinación como los bienes eclesiásticos ya en posesión de la Iglesia.

4. En virtud de la facultad que nos confiere el mismo Derecho Canónico, declaramos además que quienes, para cometer atentados se hubieren disfrazado de sacerdotes, y todos los que incendiaron cualquier clase de edificios, incurrieron en un pecado cuya absolución queda reservada al Prelado diocesano y a sus Vicarios Generales.

16. Agradecimientos

a) En cambio, los que salvaron bienes eclesiásticos en los momentos de peligro para entregarlos oportunamente a su legítimo dueño, y los que prestaron auxilio a los sacerdotes y religiosos, o a otras personas inocentes e indefensas, prestaron un gran servicio a la Iglesia y a la sociedad, y son acreedores a nuestra gratitud.

17. Gratitud a las autoridades civiles

a) Damos gracias muy fervientes a Dios Nuestro Señor, a cuya protección debemos, en primer lugar, que no hubiesen sido mayores aún los desastres causados por la criminal revuelta. Y queremos también rendir público testimonio de admiración y de gratitud al Excelentísimo Señor Presidente de la República, a cuya entereza de cristiano y de patriota deben la Nación y sus instituciones jurídicas el no haber sucumbido a la catástrofe, a sus ilustres colaboradores en el Gobierno legítimo, y a las fuerzas militares que han dado tan noble ejemplo de lealtad, de patriotismo y de respeto a nuestras tradiciones de cultura civil.

18. Desagravio a Dios

a) Deseamos que los meses de mayo y de junio, especialmente consagrados al culto de Nuestra Señora y del Sagrado Corazón, se celebren este año con especial solemnidad para desagraviar a Dios por los muchos pecados y delitos cometidos, y para implorar de su divina misericordia el perdón de nuestras culpas y el remedio de tantas y tan graves necesidades que nos aquejan.

b) Es asimismo nuestro deseo que el Congreso Eucarístico de Cali*, cuando las circunstancias permitan su celebración, tenga el carácter de un desagravio nacional a la Divina Majestad.

* El Congreso Eucarístico Bolivariano se celebró en Cali del 26 al 30 de enero de 1949 con gran solemnidad. A él asistieron el cardenal Clemente Micara como Legado de Su Santidad Pío XII; el Presidente de la República, Mariano Ospina Pérez, con cuatro de sus ministros; 60 obispos; 1.500 sacerdotes; 200 seminaristas y 200.000 peregrinos de todas las naciones bolivarianas.

19. Disposición final

La presente pastoral será leída a todos los fieles de nuestras respectivas jurisdicciones en todas las iglesias y oratorios públicos y semi-públicos.

Dada en la fiesta de la Ascensión del Señor, día 6 de mayo de 1948.

ISMAEL PERDOMO, Arzobispo de Bogotá. JOSE IGNACIO LOPEZ, Arzobispo de Cartagena. JOAQUIN, Arzobispo de Medellín. DIEGO MARIA, Arzobispo de Popayán. RAFAEL, Obispo de Nueva Pamplona. PEDRO MARIA, Obispo de Ibagué. MIGUEL ANGEL, Obispo de Santa Rosa. CRISANTO, Obispo de Tunja. LUIS CONCHA, Obispo de Manizales. ANTONIO JOSE JARAMILLO, Obispo de Jericó. JULIO CAICEDO, Obispo de Cali y Administrador Apostólico de Barranquilla. GERARDO MARTINEZ, Obispo de Garzón. ANGEL MARIA OCAMPO, Obispo de Socorro y San Gil. BERNARDO BOTERO, Obispo de Santa Marta. EMILIO BOTERO, Obispo de Pasto.

...navegamos permanentemente entre el objeto y su desmistificación, impotentes para alcanzar su totalidad. Si penetramos el objeto, lo liberamos, pero lo destruimos; y si lo dejamos intacto, lo respetamos, pero lo restituimos también mistificado.

Roland BARTHES, Mitologías

II. UN COMBATE ESTELAR: CIVILIZACION CRISTIANA vs. BARBARIE MATERIALISTA DEL COMUNISMO INTERNACIONAL

Decía Jorge Luis Borges en el cuento **El Aleph** que "todo lenguaje es un alfabeto de símbolos cuyo ejercicio presupone un pasado que los interlocutores comparten". Los obispos no improvisan su lenguaje; en la inmediatez de los acontecimientos ellos son fieles a un código, cargado de historia y de eficacia práctica *.

Es un lenguaje que, como todo lenguaje religioso, busca ser **verdaderamente eficaz** (está de por medio "la salvación"). De ahí que el discurso episcopal sea esencialmente **polémico**, pues se trata de guerrear por la Verdad contra el Error.

Si atendemos al hecho que un discurso, o un grupo, no se entiende sino situándolos dentro de un sistema de oposiciones y buscamos, mediante un sencillo examen del vocabulario empleado, cuál es el sistema

* "El orden de las representaciones no se opone al orden de la historia y de las prácticas sociales: aquel es parte integrante de éste. Toda organización es al mismo tiempo representación de sí misma y discurso sobre sí misma; todo discurso que ella tiene responde a la representación que se hace de sí misma, al mismo tiempo que al estímulo que la afecta. No hay, pues, necesidad de otorgar a las ideas el gobierno del mundo para reconocer una eficacia propia a la 'producción simbólica' porque ella también es, en un mismo movimiento, acción vivida". Emile POULAT, *Eglise contre bourgeoisie*, Casterman, 1977, p. 45.

de oposiciones presente en nuestra **Pastoral**, encontramos fácilmente que los obispos operan una **división maniquea** del mundo.

Siguiendo un viejo procedimiento "terrorista", en el momento mismo en que se nombra algo, se lo juzga, y la palabra, lastrada con una culpabilidad previa, cae pesadamente en uno de los platillos de la balanza. Es una operación taxativa e inapelable, necesaria para emprender la lucha definitiva y apocalíptica entre el Bien y el Mal. De un lado de la balanza está la religión (identificada, por supuesto, con la Iglesia Católica), el espíritu, la moral, la civilización, el pueblo católico colombiano lleno de "filial amor y devoción", el Romano Pontífice quien "es en el mundo el gestor supremo de todos los intereses espirituales y morales de la civilización cristiana" (2.e) *.

En el otro platillo de la balanza está la irreligiosidad, la "espiritual devastación", la "degradación moral", el "espíritu diabólico", la horda extranjera de las "extrañas fuerzas destructoras" (6.a), "la barbarie materialista del comunismo internacional" (2.e).

Por un lado tenemos palabras nobles por derecho divino, puras, in-materiales, sublimes, situadas por encima de la mentira y de la accidentada historia humana. Por el otro lado tenemos palabras taradas destinadas a alimentar el juego infamante de la balanza: "origen tenebroso", "odio satánico", "criminales procedimientos", "bárbaro y sacrílego atentado".

En un platillo tenemos palabras criminales y en el otro palabras justicieras: verdad y justicia, combate contra el error, mantenimiento del orden, de la paz y de la armonía social (4.b).

En la pesada, los obispos son los jueces dotados de una espiritualidad ideal y, por lo tanto, **justos**, como el fiel de la balanza.

En los momentos extraordinarios, los guardianes del orden ordinario sólo conocen el lenguaje del exorcismo. El problema social se metamorfosea en problema de teodicea: ¿cómo compaginar lo acontecido el 9 de abril, con el mito virtuoso de un pueblo profundamente religioso, bueno y amante de unos "pastores" cercanos al "redil" y enteramente a su servicio?**. La solución del enigma es de sobra conocida por los hombres;

* De aquí en adelante el número y la letra entre paréntesis se refieren a la numeración de los párrafos de la **Pastoral** que se acaba de transcribir.

** Lejos se está de haber comprendido y evaluado suficientemente el unanimismo católico colombiano esgrimido tradicionalmente por la Iglesia y los conservadores.

En una sociedad oficialmente católica se camuflan una gran variedad de comportamientos religiosos que van desde la piedad hasta la indiferencia y aún la hostilidad. Cuando cesa el tiempo de un catolicismo hereditario, obligatorio y conformista —al que toca amoldarse por presiones sociales— se da paso a la liberación de una religión del miedo, y a una sana desclericalización y secularización.

todo grupo, aún en el momento de hacer la autocrítica —si es que la hace—, tiende a justificarse: el mal está “afuera”, es el “otro”, el “extraño” que debe ser necesariamente “bárbaro” y “demoníaco”. Una vez encontrado el chivo expiatorio se le carga, como en los viejos ritos judíos, con todos los males y pecados de la comunidad y se le arroja al desierto, fuera de los muros de la ciudad. El mal y la culpa han sido exorcizados. Ya se puede dormir tranquilos.

Si observamos las cosas desde un punto de vista más pedestre diremos que la Iglesia es una sociedad. Y, como toda sociedad, se define por lo que excluye. Se constituye diferenciándose. Formar un grupo es crear extraños, es delinear un “afuera” para que exista un “entre nosotros”. Esta ley es también un principio de eliminación y de intolerancia que lleva a dominar, en nombre de la verdad definida por el grupo. Para defenderse del “extraño” se le absorbe, se le aísla o se le elimina.

Porque es una sociedad, la Iglesia está siempre tentada de contradecir con los hechos lo que afirma, de suprimir al “extraño”, de identificar la verdad con lo que ella dice, de enumerar los “buenos” según sus miembros visibles, de hacer de Dios simplemente la justificación y el “ídolo” de un grupo *. La historia muestra que esta tentación es real, y plantea así un grave problema: ¿es posible una sociedad que testimonie a Dios y que no se contente con hacer de El su posesión? En otras palabras, ¿es posible una sociedad cristiana?

Sociedad cristiana. Civilización Cristiana. Para los obispos no existen dudas al respecto. Ella no es sólo posible, sino un hecho. Y un hecho necesario. Se trata de uno de los escuadrones enfrentados a muerte en el perenne Armagedón de la historia.

La importancia, la riqueza y la complejidad del tema de la “civilización cristiana” han hecho correr mucha tinta (1). Al hacer surgir la no-

Todavía está por hacer una historia y una geografía del anticlericalismo en Colombia; y de un anticlericalismo que, más allá de la institución eclesiástica, pone bajo su metralla al dogma y a la moral oficiales a través de chistes, cantos, refranes, etc.

* Este funcionamiento excluyente, común a otros grupos seculares no religiosos, se dobla en el catolicismo con un postulado de tipo teológico fuertemente subrayado en la tradición judeo-cristiana; me refiero al tema de la **elección**. Como paradigmáticamente afirma el profeta Malaquías en el Antiguo Testamento y reafirma San Pablo en el Nuevo Testamento: “Yo (Yahvé) amé a Jacob y odié a Esaú” (Mt 1, 2-3; Rom. 9, 13). La historia del grupo, y la historia que el grupo forja, portan la marca y dejan las huellas que saben imprimir los **elegidos**. Ser elegido es ante todo diferenciarse de los demás por un privilegio del cual ellos no participan. En última instancia es excluir al otro del mundo en el que introduce la elección. Los no elegidos son los excluidos, destinados a convertirse en réprobos. Una historia de la intolerancia debería ahondar los lazos que la une/con una mentalidad de **elegidos** alimentada por la convicción de que ellos son el Reino de Dios, y de que todo lo que está fuera de ellos está por lo tanto fuera del Reino de Dios.

ción de "civilización" en los años 1750 en Francia, en Inglaterra y en Alemania, el vocabulario de la ilustración obligó al lenguaje cristiano a renovarse.

u / Como si la Iglesia católica presintiera ya la fortuna puramente laica y aún secularizadora de la idea de "civilización", busca aclimatarla, "cristianizarla", para recuperar a través de ella la omnipotencia de una cristiandad en vías de explosión, de dislocaciones sucesivas frente a los enemigos temibles que ofrecen a los "Tiempos Modernos" modelos de pensamiento y de vida autónomos de la teología *. Para los teólogos, apologistas y filósofos cristianos se trata de abatir la "incredulidad" en el propio terreno del adversario demostrando que la sociabilidad, competencia de la "civilización" es, por esencia, cristiana; que, por ser cristiana, es universal y sobrepasa las sociabilidades particulares que predicán los filósofos de la **Ilustración**, prisioneros de sus ideales nacionales y de sus intereses partisanos. En esta problemática "ilustrada" acerca de la "civilización cristiana" hay desde el inicio una clara preocupación de recuperación y de lucha contra la "incredulidad" y contra los "enemigos de la Iglesia". Se busca igualmente establecer perentoriamente la utilidad social de la religión (es decir, del cristianismo y más concretamente del catolicismo) presentada como señal y como factor de civilización. Paradójicamente, en el momento en que el cristianismo trata de "salvarse" justificando su vigencia histórica bajo la forma de una "civilización cristiana" en ese mismo instante se pone en situación de morir como han muerto todas las civilizaciones que en el mundo han sido.

En el fragor del combate por una "civilización cristiana", ¿de qué Dios se trata ¿Será acaso del Dios de Jesucristo que "quiere que todos los hombres se salven"? (1 Timoteo 11.4). La duda queda mientras se verifique la existencia de una teoría y práctica **misionera** que, lejos de desarrollar la alteridad, es decir, el reconocimiento del otro en cuanto otro, sea "bárbaro" o "salvaje", busca absorber al otro para cristianizarlo "civilizándolo" o para civilizarlo "cristianizándolo", desde una perspectiva eurocentrista **. Lo que está en juego en la apuesta de la "civiliza-

* Como anota acertadamente Paul LADRIERE a propósito de un tema muy traido últimamente "Los derechos del hombre surgidos de la Ilustración se fundamentan en la autonomía del hombre. Allí están y permanecen las raíces de la crisis. Para la Iglesia de la Contra Reforma el hombre es una criatura y una criatura marcada por el pecado. La reivindicación de su autonomía es a la vez la manifestación de su orgullo culpable y la causa de su autodestrucción. Para evitar el desorden, aún 'temporal', no hay más solución que la 'civilización cristiana'. Se postula que no hay verdadera libertad del hombre sin el consentimiento al magisterio de la Iglesia jerárquica, única depositaria de los medios de salvación. La moral y la disciplina católica tradicionales tenían precisamente como función el concretizar esta libre dependencia". Paul LADRIERE, "Le pape et les droits de l'homme" en **La Lettre**, diciembre de 1979, p. 7.

** Es particularmente aguda en nuestros días la conciencia de la particularidad histórica del cristianismo y de un cierto fracaso de su pretensión a la universalidad, hecho éste que va unido —¿hay que extrañarse?— a la crisis del expansionismo geo-

ción cristiana" es la absorción de las particularidades —de suyo imperfectas y por tanto inferiores— en el universal cristiano —de suyo fuente de felicidad y de verdad—. Lógicamente, para esta mentalidad, la pluralidad de civilizaciones viene a ser impensable e inadmisibles, porque "civilización" verdadera sólo hay una: la cristiana.

En honor a la verdad esta tendencia "civilizadora" que absolutiza al propio grupo y aniquila a los "otros", no es invento de los europeos ni monopolio de los cristianos, sino algo viejo como el hombre. La visión china de su país como el "reino del centro" tiene su contrapartida en las dicotomías griega y judía de la humanidad en griegos y bárbaros, judíos y gentiles. Si "todos los caminos conducen a Roma", Delfos era para los griegos el "ombligo" del mundo, así como la ciudad de Cuzco lo era para los Incas.

Toda civilización * tiende a "totalizarse", es decir, a exclusivizarse, a rechazar como "bárbaro" lo que está "fuera" de ella.

Para tipificar esta situación que atraviesa la historia de la humanidad, sirve el siguiente pensamiento de Parménides: "el ser es, el no ser no es". ¿Qué quiere decir esto? Que el ser es uno, es la totalidad; lo que está fuera de la totalidad es el no ser. Cuando la ontología baja de la esfera del pensamiento puro y logra que ese ser totalidad se identifique con una determinada civilización, encontramos postulada ético-políticamente la muerte del "otro" (llámesele "bárbaro", negro, indio) del "no ser". Tenemos realizada entonces su alienación (**alienus** = otro), es decir, que alguien que era "otro" es ahora apropiado, poseído por otro que sí, el dominador, que se enaltece a costa de la alienación del "otro". Esta "totalidad" es unidimensional en el sentido de que no hay "otro": si éste intenta colocarse como "otro", evadir la opresión, se le reprimirá como "subversivo" o como "hereje".

político europeo y a la crisis concomitante del modelo occidental como patrón universal de civilización. En este contexto adquiere una ulterior y más amplia significación socio-histórica el debate que ocupa actualmente a numerosos teólogos dedicados a criticar el axioma teológico "Fuera de la Iglesia no hay salvación", y a criticar la tendencia que la Iglesia tuvo (o tiene) de absolutizar las formas occidentales del cristianismo. A propósito de este debate se verá con provecho el número 155 (1980) de la revista internacional de teología **Concilium**, dedicado al tema: "Verdadera y falsa universalidad del cristianismo".

* Si buscamos en el **Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua** (Madrid, 1970) la primera acepción de los vocablos civilización, civilizar, civilidad, encontramos lo siguiente:

Civilización: acción efecto de civilizar o civilizarse.

Civilizar: sacar del estado salvaje a pueblos o personas.

Civilidad: sociabilidad, urbanidad.

La raíz de estas palabras está en el latín **cives**, ciudadano. Ciudadano es el miembro pleno de la "totalidad"; el que no es ciudadano es el que está "afuera" de la totalidad, el "no-ser", el "bárbaro".

América Latina, que surgió a finales del siglo XV del encuentro entre lo hispánico y lo amerindio, conoció desde un principio las ambigüedades * de una empresa "civilizatoria" cristiana.

En este encuentro entre españoles e indios, lo hispánico dominó la estructura económica, política y cultural del indio. Para ser más exactos hay que decir que no se dio un verdadero encuentro; valga un ejemplo: aún antes de pisar tierra, Colón, al sentirse salvado, le puso a la isla "San Salvador", sin molestarse en preguntarle al aborígen si la isla se llamaba Guanahaní.

No podemos olvidar que las actuales sociedades latinoamericanas tuvieron su origen en una conquista violenta, mediante la cual, pueblos católicos de la Europa de los siglos XVI y XVII, impusieron su dominación social sobre los pueblos nativos del continente y, más tarde, la extendieron a los miles de negros esclavos traídos del África. Esta dominación violenta fue llevada adelante por el pueblo español con una conciencia de misión mesiánica: la de establecer en los pueblos conquistados una "Cristiandad".

Como en tantas otras épocas de la historia, un grupo humano en expansión conquistadora (en nuestro caso, España) se exclusivizó **, se "totalizó", rechazó como "bárbaro" todo lo que estaba "fuera", todo lo que no era él. La única posibilidad que le quedó al "otro", al "bárbaro", fue la de ser dominado, la de repetir —por aceptación voluntaria o impuesta— los ideales del conquistador, que se presentaba como criterio de verdad y patrón de comportamiento. El conquistador que se impone cree que el "otro" debe ser "lo mismo" que él, y en consecuencia propone su mismo proyecto: Nueva España, Nueva Granada, Nueva Córdoba; todas son nuevas ciudades, pero en verdad no hay novedad, es la reiteración de "lo mismo". El "nuevo mundo" está ahí y sin embargo es olvidado, es un no-ser, son los infieles. Es lógico, entonces, que el español, el europeo, siendo **el hombre** se haya preguntado si el indio también lo era.

La empresa conquistadora española revistió la ambigüedad de una misión colono-evangelizadora. España, después de siete siglos de lucha

* La realidad objetivamente ambigua de estas empresas de "cristiandad" o de "civilización cristiana" queda patente ante la posibilidad de hacer dos lecturas del hecho: una lectura "dorada" y una lectura "negra". Si por una parte el cristianismo se ha realizado como estructura al lado de los poderes de este mundo, y muchas veces transigiendo con la injusticia y propagándose por la coerción y el miedo, por otra parte también se ha hecho realidad en obras admirables de beneficencia, enseñanza, arte, etc., y como mensaje y práctica de amor y liberación en muchos de sus miembros.

** Por lo general la expansión de las religiones ha ido unida a la expansión de los Imperios y de los Estados, es decir, ha corrido pareja con una expansión geopolítica. Sin embargo, la expansión del primer cristianismo no fue así. Podemos pues preguntarnos si la evangelización cristiana es equivalente, sin más, a cualquier expansión religiosa.

contra los no-cristianos, se acostumbró a vencer al pagano, al infiel, que debía ser civilizado y convertido. A éste había que dominarlo por las armas, para luego "predicarle" el Evangelio. La evangelización se confunde con el adoctrinar (decir el catecismo); y esta evangelización-adoctrinación se hace introduciendo, casi siempre forzosamente, otro sistema de comunicación, es decir, aculturando abusivamente. Una civilización que se "totaliza" y con la convicción de tener a Dios de su parte (el caso del "requerimiento" español es patente y patético) *, procede en nombre de un cristianismo identificado con el proyecto hispánico colonial, a conquistar el "nuevo mundo".

La manera como la ideología de la "civilización cristiana" comprende el mundo puede ser graficada aproximadamente pensando en aquellas antiguas esferas de marfil chinas que se hallan una dentro de la otra.

Una primera esfera central corresponde a la humanidad en estado de "barbarie", y a la humanidad caída por el pecado original.

La segunda esfera, que engloba a la anterior, corresponde al estadio de la sociedad "civilizada", que se caracteriza por el progreso y la técnica, el refinamiento de las costumbres, la paz y la estabilidad de las instituciones sociales.

A su vez esta segunda esfera está incluida en una tercera: la de la religión y su cortejo de valores ético-políticos que perfeccionan a las otras dos esferas. En esta representación ideológica la religión (léase: el cristianismo), es la gran englobante que perfecciona a la sociedad civil y asegura un factor de civilización superior (de tal manera la religión encuentra su utilidad social).

Lógicamente desde esta visión de las cosas la Iglesia piensa que la crisis social es, en último término, **crisis moral y religiosa** (11.a). Y al analizar las **causas**, en el caso del 9 de abril, las encontrará en la propaganda anticatólica que ha relajado la conciencia religiosa y los resortes morales del pueblo colombiano (6.c) y en la negligencia de los padres de familia en procurar la educación moral y religiosa de sus hijos (6.d).

Si el problema es ante todo moral y religioso, la Iglesia cree que tiene la solución a la crisis (6.e; 6.f), más aún, que ella es la solución (8.a). Se levantan los pendones del **orden social cristiano** y se tocan los clarines para emprender la cruzada común contra el enemigo ya de todos conocido: "que todos los católicos y todos los hombres de buena voluntad, dejando a un lado los secundarios y transitorios intereses que pue-

* El "Requerimiento" fue un documento que se debía leer a los aborígenes antes de emprender una expedición contra ellos: el escrito exhortaba a los nativos a aceptar a su nuevo soberano y adoptar el cristianismo.

El Requerimiento fue el resultado de la controversia desatada en 1512 acerca de la legitimidad de la guerra contra los indígenas. Redactado en 1513, en él se legitimaba la conquista española en virtud del señorío político adquirido por el Rey a raíz de las bulas papales de 1493.

dan dividirlos (¿serán acaso los intereses económicos y políticos?) se unan eficazmente para afrontar el peligro común que a todos amenaza" (7.a).

La "civilización cristiana" se ha dado cuenta de que es mortal y se apresta a **combatir**, pues "se trata de defender la integridad y la vida misma de las personas, la santidad de los hogares, el porvenir de los hijos, el patrimonio moral y cultural de la República: la Religión y la Patria, todos los bienes que con ingentes sacrificios nos legaron nuestros mayores en una patria libre, civilizada y cristiana" (7.b.).

A la ilusión de una "civilización cristiana" se añade la de una "cristiandad republicana"* a la que no ha de faltar un salvador, el Presidente Ospina, que detenta el poder de conservación del "nosotros" frente al "otro", convertido en agresor y que ya no es "civilizable" por la dulzura del cristianismo **. Después de rendir gracias a Dios, los obispos agregan: "queremos rendir también público testimonio de admiración y de gratitud al Excelentísimo Señor Presidente de la República, a cuya entereza de cristiano y de patriota deben la Nación y sus instituciones jurídicas el no haber sucumbido a la catástrofe" (17.a).

Patria y Religión, República e Iglesia se necesitan mutuamente. El Estado necesita a la Iglesia como fuente de legitimación. La Iglesia necesita del Estado como un medio para afianzar su hegemonía religiosa***.

* "Los corazones de los buenos hijos de Colombia están listos para librar unidos la Cruzada por la Cruz y la Bandera". **Mensaje del Directorio Nacional Conservador a Monseñor Perdomo, arzobispo de Bogotá** (23 de abril de 1948).

** Recordemos el ya citado **Mensaje del clero bogotano al Presidente Ospina** (6 de junio de 1948): "...elevamos nuestras oraciones sacerdotales por el triunfo de la Iglesia, la seguridad de la república, la derrota del comunismo materialista, enemigos de Dios y de que la Providencia asista a vuestra excelencia en todos sus nobles y desinteresados empeños".

Al día siguiente les respondió Ospina: "La Iglesia no sólo ha sido entre nosotros maestra del hombre y legataria de las enseñanzas de Cristo, sino también fuente de la cultura y baluarte del patriotismo". ...

*** La posibilidad que tenía la Iglesia de organizar y/o controlar la educación y la caridad pública (que hoy se llama "asistencia social") era la contrapartida de la sacralización del orden institucional por parte de la Iglesia.

Sería interesante precisar en una sociedad cuándo, dónde, cómo y quiénes manejan los significantes religiosos con un propósito de legitimación social. Por **legitimación** entiendo aquí la manera de manejar convincentemente unos significantes para avalar un determinado orden de cosas en la sociedad.

Pienso que mientras más central sea, oficialmente, una religión en una sociedad, más proveerá aquella una fuente de legitimación y más será utilizada por el poder establecido como lugar del consenso y del pacto social entre clases con intereses antagónicos.

De todas maneras, en esta mutua dependencia no hay que olvidar que, para los eclesiásticos, la religión es la esfera englobante y que la política está subordinada a lo religioso *.

III. LA METAFORA DEL ORGANISMO SOCIAL

En el capítulo 12 de la Primera Epístola a los Corintios, San Pablo desarrolla el símil del cuerpo que utiliza en varias partes de sus escritos:

“Es un hecho que el cuerpo, siendo uno, tiene muchos miembros, pero los miembros, aún siendo muchos, forman entre todos un solo cuerpo” (versículo 12).

Dentro del cuerpo cada miembro tiene su puesto y su función.

“De hecho, Dios estableció en el cuerpo cada uno de los órganos como él quiso” (versículo 19).

Dios combinó las partes de manera orgánica y armoniosa para que no haya discordias en el cuerpo (versículos 21-26).

A nivel de hipótesis postulo que en Colombia (en la época colonial y en la época republicana sobre todo en los gobiernos conservadores) la legitimación del conjunto social ha sido ofrecida por lo católico mediante discursos y ceremonias cuyo significado y aplicaciones a la vida civil son interpretadas y manejadas por eclesiásticos. Y en la medida en que la religión provea legitimación a la sociedad civil, en esa medida los representantes religiosos gozan de la benevolencia oficial y de un gran control político.

* Esta “subordinación” significa que una determinada política puede ser juzgada en base a determinados principios católicos. Pero que la política esté **subordinada** a lo religioso no quiere decir que la política **se deduce** de lo religioso, como si se tratara de un silogismo.

El acuerdo sobre la doctrina no implica un acuerdo sobre las políticas concretas a seguir puesto que puede haber, y de suyo ha habido, divergencias de interpretación y de aplicación de la doctrina.

A partir de un principio, por ejemplo, de la frase de Pío XI en la Encíclica Divini Redemptoris: “el comunismo es intrínsecamente perverso”, no se puede saber de antemano qué tipo de políticas concretas van a implementar en el futuro otros Papas u obispos. De hecho durante la Segunda Guerra Mundial, en el Pontificado de Pío XII, se transigió con los “intrínsecamente perversos” cuando hubo que hacer alianza con los rusos para combatir al nazismo.

La distancia que existe entre los principios y su realización plantea un interesante tema de meditación sobre la Historia y sus servidumbres, o si se quiere, sus “suciedades” pues todo el mundo busca “sobreguar”. Aun el cristianismo, que predica el amor, la paz y la fraternidad universal ha tenido que vérselas con la guerra, y no pocas veces hasta ha tomado la iniciativa! Ciertamente en la Historia sólo tienen las manos limpias los que no tienen manos. Pero por lo general nadie admite haber faltado a sus principios sino que hace interpretaciones de los mismos, es decir, **justificaciones**.

Y del mismo modo que en el cuerpo individual, en el cuerpo social, que es la comunidad, Dios estableció diferentes miembros que ocupan posiciones y funciones diferentes (versículos 27-31).

La unidad en la diversidad, expresada con esta metáfora del cuerpo donde todo es funcional y orgánico, ha influido mucho a lo largo de siglos de pensamiento cristiano.

En la **Pastoral** de los obispos colombianos, a la base de su concepción de la sociedad se halla esta metáfora del cuerpo en el que todo debe ser orgánico, funcional, ordenado, equilibrado, armónico y estable. A manera de ilustración valgan las siguientes citas:

La Iglesia, fiel a su misión, se ha mantenido dentro del deber sagrado que le incumbe... de procurar mantener el orden, la paz y la armonía social (4.b.).

Reprobamos... la sediciosa subversión del orden público (5.a.).

Hemos exhortado al equilibrio y armonía entre los diversos sectores del organismo social (6.f.).

Trabajar, cada uno en el puesto que le corresponde, para construir un orden social cristiano (8.a.).

Contra el criminal empeño de sembrar el odio y de ahondar la división entre las diversas clases sociales, es necesario procurar por todos los medios posibles el acercamiento benévolo y pacífico entre ellas... (8.b.).

El discurso de los obispos es un típico discurso de re-ligión (re-ligar) o de "restablecimiento de la ligazón", de la ligazón rota con el orden y la autoridad: hay que "retornar" al orden después de la locura, del pecado, del caos. Se emite entonces una palabra que con "autoridad" restaura el orden quebrantado*.

Convertido el catolicismo en **religión dominante**, se encuentra en posición de **factor de unificación** de un conjunto social y termina fácilmente jugando el papel de **sacralizador** de una particular estructuración de las relaciones sociales. Se identifica entonces el "mantenimiento del orden" con la defensa de los derechos de Dios, de la Iglesia, de la Civilización, de la Patria. A la base de esta mentalidad está la concepción

* Hay textos, como el que nos ocupa, que delimitan espacios, que resitúan a un grupo respecto a otros; textos que con un "**lenguaje autorizado**" que se pretende eficaz, son **actos realizados con palabras**. Frente a estos textos comprendemos más fácilmente que el lenguaje no está hecho simplemente para ser comprendido y descifrado, para hacer intercambios simbólicos, sino que existe también toda una dimensión de **poder** en el discurso. Esta clase de textos nos hacen palpar que el lenguaje es una **praxis**, que está hecho **para ser hablado**, y para ser hablado **como conviene**. Ese "como conviene" lo deciden quienes tienen el poder de decretar qué es lo correcto, es decir, quiénes tienen el poder de legitimar algo en una sociedad.

de un Dios que desde la eternidad ha establecido leyes constitutivas del orden del mundo, al que gobierna mediante su imperturbable Providencia, frente a la cual la docilidad más o menos pasiva de los seres humanos garantiza la estabilidad social y la autoridad. Se forma así una representación de la vida social en el marco del cosmos (literalmente: "orden") y de la naturaleza, que deja en un segundo plano el amplio horizonte de la libertad, del tiempo y de la historia.

Paradójicamente el Evangelio, que apoyado sobre su prehistoria vetero-testamentaria ponía las bases teóricas de la resistencia a la inevitable sacralización de las organizaciones sociales, ha servido a lo largo de la historia para fundamentar y justificar una de las sacralizaciones sociales o teocráticas más "logradas" que se conozcan, al hacer de todo poder una emanación de Dios por la mediación de la Iglesia. Y cuando Dios se convierte en la piedra angular, en la clave para el mantenimiento del "orden social", se pone como condición la negación de ese Dios si se quiere negar tal "orden social". ¿Por qué rasgarse entonces las vestiduras ante ciertos "ateísmos"?

Hay ateísmos que lo son porque han retomado el combate de Jesús contra la sacralización de los poderes que organizan la sociedad en la desigualdad y en la injusticia. Hay un ateísmo "providencial" que ha surgido para evitar que el culto a Dios no fije, no vuelva "naturales" las dinámicas sociales cuya conducción se atribuye, para su provecho, una minoría. Hay, no lo olvidemos, un ateísmo sin el cual no se puede ser cristiano: el ser ateos de un Dios que se convierte en guardián del desorden establecido.

La preocupación por el ateísmo recubre un problema político. Los obispos colombianos son conscientes... y explícitos. "Despertar" a Colombia religiosamente, es decir, católicamente, es "despertarla" de la fascinación comunista. Citando a Pío XI en su Encíclica **Divini Redemptoris** los obispos colombianos recomiendan a sus sacerdotes ir a los pobres y a los obreros "para premunirlos o desengañarlos de los prejuicios o de las falsas teorías" de los comunistas, "que explotan su mísera condición (la de los obreros) para encenderlos de odio contra los ricos y excitarlos a apoderarse por la fuerza de lo que les parece injustamente negado por la suerte" (14.b.c.).

La conmoción evangélica frente a la miseria de la clase obrera no conduce a los obispos a un análisis estructural de las causas de dicha situación. El pensamiento y la acción pública de la Iglesia se quedan en un **reformismo moral** *. Sin duda, se puede objetar, no pertenece a la

* Reformismo éste que aspira a resolver por medio de la religión todos los problemas sociales y políticos y que aspira al mismo tiempo a restaurar la integridad de la creencia en los dogmas y ritos católicos (de ahí su apelativo de "catolicismo integrista"). Todo esto presupone que la ley religiosa es para las masas populares el punto supremo de referencia, aunque en la práctica se descuide o se tergiverse dicha ley religiosa. De todas maneras la institución eclesiástica cuenta con el peso de la coerción social que impone la conformidad y que sanciona a los "desviacionistas".

Iglesia el adelantar la investigación de las causas del desarrollo económico; pero esto no significa que la Iglesia no deba tener en cuenta los límites y obstáculos que tiene la "conversión del corazón" y que, en nombre del mismo evangelio, discierna los bloqueos, las distorsiones y los círculos viciosos que hacen de la miseria humana un hecho social "objetivo". La miseria no es un mandato divino sino una forma de la explotación material a la que son sometidos históricamente los hombres. Darse cuenta de que la explotación no es algo "natural" sino algo histórico y, por consiguiente, reversible y eliminable, es la primera condición para la "subversión". Pero como la subversión es un "pecado" contra el "orden establecido", cierto uso de la religión se encarga de arrojar un manto de niebla sobre la historia concreta y real de la miseria humana*. En esas circunstancias los llamados al orden y a la sumisión a la voluntad de Dios se convierten en un reforzamiento objetivo del desorden establecido y alimentan una pesada espiritualidad conservadora.

La tradicional insistencia episcopal en el orden, la tranquilidad y la armonía social olvida que los conflictos son una ley de la existencia y que ninguna ideología puede "proteger" de ellos. Si creyente como es, el cristiano se somete franca y enteramente a la prueba de los ineludibles conflictos y confrontaciones, rechazará, por una parte, el soñar con una paz celestial extraña a esta tierra y evitará, por otra parte, proyectar en el cielo sus combates terrestres bajo la forma de una "lucha de dioses" o de un infierno para sus enemigos.

Con el conflicto aparece la **heterogeneidad**: la de los temperamentos, la de las situaciones, la de los intereses, la de los grupos. Las **diferencias** rompen la uniformidad que el egoísmo del fuerte, el conformismo del débil o los sueños del utópico quisieran imponer. Las diferencias resisten a la tentación de hacer que el "otro" sea como yo soy. Aceptar las diferencias puede curar la intolerancia, puede "salvar" al cristiano de la mentira piadosa que consiste en hacer "como si" se estuviera de acuerdo, y puede también evitarle el restringir la "reconciliación" al ámbito estrecho de una reunión sacramental o de un futuro ideal.

El conflicto opone dos o más interpretaciones y las cuestiona por medio de una confrontación que puede permitir a cada uno de los interlocutores más lucidez sobre la parte de pasión o de ignorancia que tiene tal o cual toma de posición. Si el conflicto es esquivado, jamás se alcanzará una mayor convicción por la causa o por los intereses que se defienden, ni se logrará la inteligencia de una realidad que no "aparece" sino gracias a la diversidad de los "puntos de vista".

* No es difícil establecer un perfil del "pobre cristiano" a través de documentos episcopales, sermonarios y catecismos. Dicho sujeto es alguien que acepta alegremente su condición, que trabaja honestamente sin envidiar los símbolos de prestigio de las clases más favorecidas, es fiel a su patrón y practicante de los mandamientos de Dios y de la Iglesia. El pobre debe ser agradecido por las ayudas que se le hacen, debe saber guardar su lugar en la sociedad y hacer un esfuerzo para ser mejor cristiano.

Este hecho del **conflicto social** es pariente cercano de otro hecho que los obispos abordan con horror y toda clase de condenaciones, aunque no siempre hayan sido ajenos a su práctica, me refiero al hecho de la **violencia**.

No es mi propósito zanjar en un par de párrafos un asunto complejo que ha ocupado la reflexión y que ha costado la vida de tantos hombres a lo largo de milenios. Sólo me permito anotar que los datos de la historia comparativa nos enseñan que el precio de la "moderación" y de la resignación ha sido por lo menos tan atroz como el de la revolución.

Es también asunto de justicia y de honestidad intelectual reconocer que mientras se camufla la represión cotidiana que ejerce un "orden establecido", desde los días de Espartaco hasta los nuestros se ha condenado casi universalmente el uso de la fuerza por los oprimidos contra sus amos. Y equiparar la violencia de quienes resisten a la opresión con la violencia de los opresores es algo bastante engañoso*.

No hay que olvidar tampoco que a lo largo de la historia, la violencia "revolucionaria" de ciertos momentos ha permitido no pocas veces los cambios "pacíficos" subsiguientes y ha formado parte del complejo proceso de ruptura con un pasado injusto que se buscaba superar. Además, mientras poderosos intereses creados combatan los cambios que buscan crear un mundo menos opresivo, ninguna gestión por una sociedad menos injusta podrá prescindir de algún tipo de coerción y de violencia. Ello no obstante, se trata de un recurso extremo de la acción política, cuya justificación racional varía demasiado en el tiempo y en el espacio para que intente analizarlo aquí.

Lo que sí puedo asegurar es que las soluciones abstractas y universales sólo sirven para mistificar una amarga realidad en la que generalmente a los pobres y desvalidos les toca en suerte el papel de perdedores.

IV. EL MUNDO DE JERARQUIAS Y LAS JERARQUIAS DEL MUNDO

El discurso episcopal sobre el **9 de abril** nos sumerge de entrada en un sistema estructurado que simula una economía universal que ha fijado de una vez para siempre la jerarquía de las posesiones de manera rígidamente vertical y autoritaria.

* "Generalmente cuando el oprimido se rebela legítimamente contra el opresor en quien identifica la opresión, se le califica de violento, bárbaro, deshumano, frío. Es que entre los incontables derechos que se adjudica para sí la conciencia dominadora incluye el de definir la violencia. Caracterizarla, localizarla (...). En verdad, la violencia del oprimido, además de ser mera respuesta en que revela el intento de recuperar su humanidad, es en el fondo lo que recibió del opresor. Tal como lo señala Fanon, es con él que el oprimido aprende a torturar. Con una sutil diferencia en este aprendizaje: el opresor aprende al torturar al oprimido. El oprimido al ser torturado por el opresor". Paulo FREIRE, **La educación como práctica de la libertad**, Montevideo, Tierra Nueva, 1969, p. 52-53.

El mundo ordenado de las jerarquías aparece desde el primer párrafo de la Pastoral:

El Arzobispo Primado, los Arzobispos y Obispos de Colombia, al venerable clero secular y regular y a los fieles de sus respectivas jurisdicciones, salud y bendición en el Señor (1.a.).

Inmediatamente después se aborda lo que consideran más significativo del **9 de abril**:

ningún hecho hay tan dolorosamente significativo como el bárbaro y sacrílego atentado que se cometió, desde los primeros momentos de la criminal revuelta, contra la residencia del Excmo. Sr. Nuncio Apostólico, dignísimo representante de nuestro Santo Padre el Papa Pío XII (2.a.).

Los obispos interpretan simbólicamente el hecho como un ataque al "vicario de Jesucristo y Jerarca Supremo de su Iglesia, auténticamente representado en medio de nosotros por el Excmo. Sr. Nuncio Apostólico" (2.c.).

Rápidamente vamos subiendo por la escala de las jerarquías, y se nos va mostrando que éstas tienen una dimensión no sólo local o nacional sino universal ("católica") y que se delegan "auténticamente" por representación vicaria. De ahí que el ataque a la Nunciatura sea considerado como un ataque al Papa y a Dios mismo. El hecho local adquiere proporciones cósmicas. Se ha atentado contra la cabeza de las jerarquías del mundo, contra el "Padre amadísimo de todos los Prelados, sacerdotes y fieles" (3.a.), y "gestor supremo de todos los intereses espirituales y morales de la civilización cristiana" (1.e.). El orden y la sociedad están en grave peligro "ya que sin el respeto a la autoridad no hay garantía de orden y de estabilidad social" (6.e.). Normalmente los momentos de crisis hacen funcionar bien la **reverencia del poder** pues se impone y acepta más fácilmente la necesidad de la autoridad como estabilizadora del "orden".

V. EL FUNCIONAMIENTO SOCIO-POLITICO DEL TEXTO

Un texto encuentra una significación real, más allá de su materialidad objetiva, en la práctica social que pone en acción su "ideología". De ahí la atención que hay que poner no sólo a la expresión de una **normatividad** sino también a las modalidades de recepción, o de rechazo, del texto; es decir, hay que atender a su funcionamiento socio-político.

Ni **El Tiempo** ni **El Espectador** (los dos periódicos liberales más importantes) publicaron o comentaron la **Pastoral** de los obispos. En cambio **El Siglo** vocero del conservatismo, le hizo amplio eco publicando en su edición del 11 de mayo de 1948 un grueso titular que ocupaba de extremo a extremo la parte superior de la primera página y que decía: "El episcopado colombiano acusa al comunismo". A continuación se lee:

Una sensacional Pastoral ha sido firmada por los prelados de la Iglesia católica, con motivo de los desgraciados sucesos del nueve y

diez de abril, en los que el clero y los bienes de las comunidades religiosas fueron los objetivos principales de las hordas rojas.

Los prelados en este documento acusan al comunismo internacional y plantean la posición de la Iglesia ante semejante situación. La Pastoral será publicada en próxima edición.

La **Pastoral** sirvió a los conservadores para dar un espaldarazo a las "autoridades legítimamente constituídas" (que eran conservadoras), lo mismo que para ratificar sus tesis (coincidentes con las de la Iglesia) de que lo ocurrido se debió a una "catástrofe moral" (así se titula el editorial de **El Siglo**, 14 de mayo de 1948) y a una conjura del comunismo internacional*.

Pero si **El Siglo** dio relieve a la **Pastoral** de los obispos, fue mucho mayor el despliegue que días más tarde (el 18 de mayo) otorgó a la Pastoral "El verdadero autor de la Hecatombe del nueve de abril", escrita el 13 de mayo por Monseñor Miguel Angel Builes, vocero e intérprete del ala derecha del catolicismo colombiano.**.

¿A qué se debía el entusiasmo conservador por la **Pastoral** del obispo de Santa Rosa de Osos? La respuesta la encontramos en el gran titular de **El Siglo** que, a doble columna, ocupa toda la parte superior de la primera página:

"El verdadero autor de la hecatombe del nueve de abril es el liberalismo, declara Monseñor Builes".

Y el subtítulo añade:

"Vestido de comunismo, concibió y realizó el movimiento, agrega".

La cita completa a la que se refiere el titular de **El Siglo** es la siguiente:

¿Y quiénes fueron los autores de tantos y tan grandes males?
¿Los conservadores? Nó. ¿Los comunistas solos? Nó.

Queremos y es nuestro deber hablar claro: El comunismo planeó y organizó los horrendos desafueros, pero no estuvo solo: el ver-

* El 12 de mayo, día en que se publicó en **El Siglo** un resumen de la **Pastoral** el "editorial" del periódico comentaba: "El nueve de abril, una odiosa y cobarde conjura extranjera, adelantada al amparo de esa libertad amplia e irrestricta de que Colombia se gloriaba, estuvo a punto de asesinarla y sustituirla por una servidumbre atroz".

** La **Revista Javeriana**, en su entrega de junio, publicó apartes de la **Pastoral** de Monseñor Builes, precedidos de la siguiente nota introductoria: "Esta patriótica Pastoral que constituye a la vez un documento acusatorio a los gestores de tan horrendos sacrilegios, ha suscitado las más encontradas opiniones".

Si de la pastoral de los obispos colombianos **El Siglo** sólo publicó un resumen que ocupaba columna y media de la tercera página, la Pastoral de Monseñor Builes se publicó íntegra, ocupando una pequeña parte de la primera página y las seis columnas de la página cuarta.

dadero autor de la hecatombe es el liberalismo colombiano, vestido de comunismo que concibió y realizó el movimiento.

Y damos las pruebas:

1. El comunismo es demasiado reducido para que pudiera realizar solo la espantosa tragedia.

2. Las emisoras revolucionarias no excitaron ni una sola vez a los comunistas: su grito diabólico era el de "liberales de todos los lugares, a las armas"; "liberales, a las calles y a las plazas"; "liberales, a tomarse las oficinas del Gobierno"; "liberales, a las telegrafías, los teléfonos y radiodifusoras"; "liberales, al Palacio de la Carrera"; "liberales, al pillaje"; "liberales, al incendio"; "el movimiento es del partido liberal, la revolución es liberal, es izquierdista", etc.

3. Las juntas revolucionarias de Bogotá y de todas las ciudades, pueblos y villorios de la República se formaron de liberales, aunque en ellas haya habido unidades comunistas aisladas.

4. En todo el suelo de Colombia se oyó un grito unánime, un viva repetido, no a la libertad, no a la democracia, sino al partido liberal, a la revolución liberal, con sus correspondientes abajos y muestras a los curas, a los "godos" y al Presidente de la República, autoridad legítima constituida por Dios.

5. Los oficios de todas partes y los pasaportes y órdenes de las juntas y alcaldes revolucionarios se expidieron en nombre del liberalismo y para triunfo y engrandecimiento del liberalismo, como lo prueban miles de fotocopias que se han publicado profusamente.

6. Las autoridades militares legítimas no han encarcelado hasta aquí un solo conservador, de modo que los presos por los motines, asesinatos y demás crímenes del 9 de abril, pertenecen a la secta liberal, llamada con razón por el Episcopado colombiano "secta anticristiana".

7. Liberales fueron los que se presentaron amenazantes a exigir al Excelentísimo señor Presidente de la República renuncia de su cargo en los precisos momentos en que crujía la ciudad saqueada, convertida en hoguera y asesinada por miles de salteadores del partido liberal, y casi todas las ciudades y pueblos de la Nación sufrían el mismo golpe, propinado por sus propios hijos, en número incontable y del mismo partido que los miles de la capital.

8. En las poblaciones de mayoría conservadora se conservó el orden porque el liberalismo carecía de fuerza, no así en los de mayoría izquierdista, donde los conjurados eran todos liberales, con rarísimas excepciones comunistas.

Luego no fue el comunismo solo sino en compañía del liberalismo izquierdista quienes causaron los desastres que estamos sufriendo y lamentando (2).

La interpretación, no antagónica sino "complementaria", de Monseñor Builes respecto a la **Pastoral** conjunta de los obispos colombianos muestra una variante interesante* en el interior del "bloque ideológico" ** católico y una "figura" más en el juego de alianzas entre los grupos en conflicto.

Aunque la Iglesia ha sabido y podido resistir a muchas crisis ideológicas y políticas gracias a su notable **organización** y a una fuerte **cohesión** interna, como cualquier bloque ideológico la Iglesia se ve atravesada por corrientes secundarias que se afrontan en su seno.

Dentro del bloque católico, si bien un grupo buscaba desde hacía años un entendimiento, un **modus vivendi et operandi** con el liberalismo en el poder (lo que se vio claro en el momento de la polémica por el nuevo Concordato en 1942) y veía al comunismo como el enemigo, otro grupo, del cual Monseñor Builes era representante señalado, no transigía con los liberales y los agrupaba antagónicamente junto a masones, protestantes y comunistas recalcando y reforzando así la "autonomía" e "integridad" del bloque católico-conservador.

De todas maneras, **modus vivendi** no significa acuerdo total ni unión incondicional. Los obispos mantenían la opción de una **tercera vía**. Del 20 de junio al 3 de julio de 1948 se reunieron en Bogotá 27 jerarcas que elaboraron una Pastoral Colectiva (29 de junio) para analizar los males que aquejaban al país. La Pastoral, dividida en tres partes, escogió los siguientes temas:

1. el **comunismo**, "que es intrínsecamente perverso" y que "ha echado muy hondas raíces",
2. la **doctrina social de la Iglesia católica**, "única que puede resolver los problemas sociales y los conflictos que pueden surgir entre el capital y el trabajo, dentro del orden, de la caridad y la justicia";
3. los principales errores del **liberalismo** doctrinario, a saber: la educación laica, el indiferentismo religioso, la libertad de cultos, el matrimonio civil y el divorcio vincular.

* Monseñor Crisanto Luque (obispo de Tunja, futuro arzobispo de Bogotá y primer Cardenal de Colombia), y Monseñor Gerardo Martínez (obispo de Garzón) también condenaron al liberalismo como aliado del comunismo.

** A la manera de Gramsci entiendo aquí por "bloque ideológico" o "bloque intelectual" el conjunto de intelectuales encargados de gestionar la sociedad civil (aparatos ideológicos). El bloque ideológico católico reagrupa, pues, al conjunto de intelectuales religiosos (clero) y laicos (Acción Católica, Sindicato Católico, etc.) que encuadran a la masa de los "fieles".

NOTAS CAPITULO IV

1. Se encuentra un resumen substancial de la aparición del sustantivo **civilización** y de sus correlatos ideológicos en la Europa del siglo XVIII en Georges GUSDORF, **Les principes de la pensée au siècle des Luminieres**, París, Payot, 1971, p. 333-348.

Sobre la "civilización cristiana" se verá con provecho la serie de estudios publicados bajo la dirección de Bernard PLONGERON, **Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie XVIIIe — XXe siècle**, Editions Beauchesne, París, 1975, p. 374.

2. Monseñor Miguel Angel BUILES, **Cartas Pastorales 1940-1948**, Empresa Nacional de Publicaciones, Bogotá, 1957.

CAPITULO V

EPILOGO PROVISORIO

I. CAMBIO DE ESCENARIO. REDISTRIBUCION DE ROLES

En los últimos años la jerarquía católica ha insistido en que "la Iglesia como tal no puede mezclarse en la política partidista" y ha pregonado la neutralidad y el apoliticismo partidista dada su "condición de Pastores de una Iglesia que no puede identificarse con ninguna civilización, cultura, régimen o ideología"*.

Estas afirmaciones, contrastadas con las afirmaciones y con los hechos del período inmediatamente anterior que acabamos de estudiar, indican acaso que algo se ha movido y ha cambiado tanto en la sociedad colombiana como en el ámbito católico?

¿"Qué fue lo que sucedió después"? Es ésta la "regla del epílogo" que atormenta a cualquier historiador. El ineludible "punto final" es siempre solamente un punto penúltimo que otea nuevos horizontes. Arriesguémonos pues a un rápido periplo y dejemos volar nuestra mirada. Sin duda se nos escaparán "detalles" importantes pero el **momento** estudiado ga-

* Véase la Pastoral del Episcopado colombiano. **Identidad cristiana en la acción por la justicia** (21 de noviembre de 1976, números 51-52). Es probable que para hacer la afirmación que acabamos de transcribir, los obispos colombianos se inspiraran en una muy citada carta que Pío XII escribió al obispo alemán de Augsburg, en julio de 1955, con ocasión del milenario de la victoria del emperador germánico sobre los húngaros. Decía así Pío XII: "La Iglesia católica romana no está ligada a la civilización occidental ni se identifica con alguna civilización particular. Ella (la Iglesia) está dispuesta a entrar en contacto con cualquier civilización...".

Sin embargo este principio de aspecto universal según el cual la Iglesia no se identifica con una determinada civilización no ha significado nunca que la Iglesia mire con igual ojo a todas las civilizaciones. No hay que olvidar que el "materialismo de Estado" es para la Iglesia un principio de discriminación decisivo y un límite más allá del cual no se encuentra sino la "anti-civilización".

La carta pastoral "Identidad cristiana en la acción por la justicia", condena o desaprueba una serie de grupos y de instituciones católicas, a las cuales se nombra, que han hecho opción por algún tipo de socialismo, que propugnan cambios radicales en la estructura político-económica colombiana, y que utilizan algunos elementos del análisis social marxista.

nará en perspectiva*. Además espero que tal vez otros encuentren una que otra sugerencia que pueda ayudarles para un estudio más amplio y reposado de nuestro reciente e inmediato pasado.

* * *

Después del **9 de abril**, pero en continuidad con las agudas luchas sociales que se libraban desde 1945/46, el país se sumergió en "La Violencia"**.

En 1949, en medio de una situación de dislocamiento de las instituciones sociales, de debilitamiento del Estado y de miedo después de lo sucedido el **9 de abril**, la Iglesia se colocó mayoritariamente al lado del Partido conservador como abanderada de una lucha por el orden en la que terminó dando batallas culturales, electorales y de partidismo militante "sobre el terreno" (1).

Es significativo el que por primera vez en Colombia, y tal vez en América Latina, diferentes grupos católicos "por el socialismo", después de varias consultas con sus "bases", elaboraron en común una "contra-Pastoral" titulada también provocadoramente "identidad cristiana en la acción por la justicia", documento que discutía la visión episcopal de la "identidad cristiana" y que ofrecía una visión alternativa. Este episodio nos muestra la existencia organizada de una corriente católica militante que no acepta sin más el actual ejercicio de la autoridad episcopal en Colombia y que trata de re-apropiarse un capital simbólico que había sido acaparado por la tendencia tradicionalista e integrista. Añado, sin embargo, que el análisis de ambos documentos —la pastoral de los obispos y la "contra pastoral"— serviría no sólo para mostrar las divergencias entre dos mentalidades sino también los numerosos puntos de contacto entre dos fracciones de un mismo bloque ideológico.

* El lector podrá encontrar otras indicaciones históricas y bibliográficas en mi escrito "La Iglesia colombiana desde 1962" publicado en CEHILA, **Historia general de la Iglesia en América Latina**, volumen VII, Colombia y Venezuela, editorial Sígueme, Salamanca, España, 1981, pp. 559-589.

** "La Violencia", como se ha bautizado simplemente al período en cuestión, fue una de las más grandes movilizaciones armadas de campesinos en el continente y un fenómeno de impacto duradero en la estructura socio-política de Colombia en el presente siglo: lo que comenzó como una guerra civil no declarada entre liberales y conservadores, terminó con una coalición de veinte años entre ellos (el **Frente Nacional**, 1958-1978); la rivalidad fue sustituida por la cooperación pacífica, y la lucha por el monopolio del aparato estatal fue remplazada por la repartición institucionalizada, milimétrica y paritaria del poder.

La literatura sobre "La Violencia" es abundante. Buenas indicaciones bibliográficas pueden obtenerse consultando las tesis de doctorado de:

Paul OQUIST, **Violencia, conflicto y política en Colombia**, Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1978.

Daniel PECAUT, **Classe ouvriere et systeme politique en Colombie. 1930-1953**, These pour le Doctorat en Lettres et Sciences Humaines, Sorbonne, París, 1979, 1015 pages.

Batallas culturales en las que se señalaba la incompatibilidad absoluta que se daba entre una existencia católica y la adhesión al Partido Liberal. Ciertamente en abril de 1949, el arzobispo de Bogotá y Primado de Colombia, monseñor Perdomo, invita al clero a "no olvidar la distinción necesaria entre el liberalismo reprobado por la Iglesia y los partidos, tendencias y denominaciones de carácter puramente político". Igualmente recomienda evitar "el rechazar la absolución de los penitentes por razón de su pertenencia al partido adverso" (cf. **Semana**, 30 de abril de 1949, p. 6). De hecho los seminarios se cerraron a los liberales y con frecuencia se les negaron los sacramentos.

Batallas electorales: ya hemos visto que la Iglesia no había sido indiferente a ellas antes del 9 de abril, pero ahora se lanzará con renovado ardor. Aunque el Primado predicaba moderación, buena parte de la jerarquía regional no dejaba alternativa: votar por los liberales significaba excluirse de la Iglesia*.

Batallas "sobre el terreno" cuando en zonas de violencia los sacerdotes entregaban salvo conductos solamente a los conservadores; cuando obligaban a los liberales a abjurar de sus errores; cuando pronunciaban arengas incendiarias que animaban al combate.

Por otra parte, cuando el conflicto estaba avanzado, la Iglesia organizó una "cruzada de paz", y varios obispos consagraron sus pastorales a recomendar la concordia.

¿Cómo operó el factor religioso en "La Violencia"? Y a su vez, ¿cuál fue el impacto religioso que causó "La Violencia"? El tema pertenece a una zona tabú todavía en espera de su explorador.

Sobre el impacto religioso que causó "La Violencia" me parece plausible la hipótesis de que la invocación común a la tradición cristiana del país se volvió irrisoria para muchos católicos merced a los múltiples actos de cruel salvajismo cometidos incluso en nombre de Dios y de la civilización cristiana**. Pero, paradójicamente, más allá de esta "quiebra" de una mentalidad de "cristiandad", la Iglesia católica salió reforzada,

* Citemos solamente dos ejemplos: el arzobispo de Medellín invita a escoger entre el bien y el mal (cf. **El Colombiano**, 28 de abril de 1949); el obispo de Garzón (la capital católica del Huila) declara que "dos fuerzas se disputan el terreno: el cristianismo y el comunismo (...). ¿Qué podemos esperar del liberalismo que reivindica para sí la obra nefasta del 9 de abril, en íntima colaboración con el comunismo?" (cf. **Semana**, 30 de abril de 1949, p. 6). En noviembre de 1949, monseñor Perdomo incitará una vez más a la moderación pidiendo a los sacerdotes de su jurisdicción "que se abstengan de exigir o de aconsejar la abjuración de sus errores a las personas afiliadas a un determinado partido". Daniel PECAUT, o.c., p. 874.

** En obras propiamente literarias sobre "La Violencia" hallamos indicios significativos de que la mentalidad de cristiandad y de alianza con el Partido conservador en el poder es puesta en duda, especialmente por sacerdotes a quienes tocó ejercer su ministerio en las zonas afectadas por el conflicto. Por ejemplo, en "El Cristo de

socio-políticamente hablando. Como anota Daniel Pecaut, "después del 9 de abril y de la desaparición del movimiento gaitanista, la iniciativa pasa al campo de la Iglesia. No solamente porque la gran burguesía encuentra en ella cómo preservar sus intereses y su poder, sino también porque nace, bajo su égida, un verdadero movimiento social * tan intenso en sus proclamas y en su exaltación como pudo haberlo sido el gaitanismo, pero mucho más unificado política e ideológicamente" (2).

* * *

Cuando el presidente conservador Laureano Gómez (1950-1953) hizo públicas sus intenciones de introducir una reforma constitucional que echara las bases de un Estado corporativo (inspirado en el **franquismo** español y en el **salazarismo** portugués) y la perpetuación de su dominio personal, la fracción **ospinista** del conservatismo se unió a los liberales, en búsqueda de una intervención militar. Fue así como el 13 de junio de 1953 el General Gustavo Rojas Pinilla, Comandante de las Fuerzas Armadas, asumió la Presidencia en lo que, según la expresión del dirigente liberal Darío Echandía, fue considerado "un golpe de opinión". Se propiciaba así un proceso de entendimiento entre los dos partidos tradicionales que reconocían la imposibilidad de imponer su hegemonía sobre el adversario a través de una lucha que se revelaba destructora para ambos, y se facilitaba la unificación de las clases dominantes para contrarrestar el avance de lo que comenzaba a ser percibido como el verdadero peligro: la incubación de un proceso revolucionario como desenlace potencial de "La Violencia" **.

Espaldas" de Eduardo Caballero Calderón y en "El día señalado" de Manuel Mejía Vallejo, se perfilan dos tipos de sacerdotes: frente al viejo párroco, tradicional, amigo del alcalde y del gamonal conservador, que condena a los campesinos liberales como comunistas y bendice las armas que van a ser disparadas contra ellos, aparece el sacerdote joven, vicario coadjutor de la parroquia, quien va a visitar a los campesinos perseguidos, les presta sus servicios y los defiende de los atropellos de la policía gobiernista conservadora, para desesperación del alcalde, del párroco y hasta del obispo.

* Para ese entonces la Iglesia católica contaba con una base obrera organizada alrededor de la central sindical U.T.C., fundada en 1945 bajo el liderazgo de los jesuitas (cf. capítulo I, final del parágrafo 4).

** A pesar de la magnitud del conflicto, el sistema político evitó exitosamente una radicalización generalizada del campesinado. Sin embargo "La Violencia" forzó a los campesinos a superar el aislamiento y la atomización, y les aportó una experiencia organizativa. Las acciones que ellos emprendieron en algunas regiones constituyeron de hecho una negación del poder político existente en cuanto que lograron establecer, en zonas sustraídas al control del poder central, sus propias normas para la aplicación de la justicia, la organización del trabajo, la distribución de la autoridad, etc. Como contrapartida, "La Violencia" se convirtió en la práctica en una escuela de entrenamiento antiguerrillero para el Ejército; la primera Escuela Anti-guerrillera de Latinoamérica fue fundada en Colombia en 1955.

El deterioro de la situación económica, una nueva ola de violencia oficial y el intento de Rojas Pinilla de perpetuarse en el poder mediante la conformación de una "Tercera Fuerza", siguiendo el modelo del **justicialismo** peronista en Argentina, dieron lugar a que los partidos tradicionales, a través de Laureano Gómez y de Alberto Lleras Camargo, pactaran en Benidorm (España, 1956) la constitución de un "Frente Civil" de oposición bipartidista al régimen, que culminó el 10 de mayo de 1957 con el derrocamiento de Rojas Pinilla mediante la acertada combinación de tres factores: la conminación de la jerarquía eclesiástica al presidente para que abandonara el poder; una huelga general organizada por la Asociación Nacional de Industriales (ANDI) y la división de los altos mandos militares.

La crisis política que significó el ascenso y la caída del General Rojas Pinilla contribuyó también a resquebrajar un poco más la cristianidad colombiana. Al producirse el golpe militar que Rojas Pinilla dio al Presidente Laureano Gómez el 13 de junio de 1953, la Iglesia, en la persona del Cardenal Arzobispo de Bogotá, reconoció al nuevo gobierno como legítimo. Esto produjo una fisura: siendo ambos jefes de Estado conservadores, y apoyándose los dos en la Iglesia, el clero se dividió entre "laureanistas" y "rojistas".

Cuatro años después de su ascenso al poder, la prensa mundial señalaba la participación activa de la Iglesia en el derrocamiento de Rojas Pinilla recordando aquellas situaciones de cristiandad en las que el Papa desligaba a los súbditos del juramento de fidelidad prestado al soberano temporal. La Iglesia colombiana era consciente de su peso social y hacía valer su papel legitimador del poder político.

Rojas Pinilla dejó el poder en manos de una Junta Militar que se comprometió efectivamente a devolverlo, un año después, a la coalición del Frente Nacional.

El acuerdo entre ambos partidos fue sancionado por un plebiscito nacional en diciembre de 1957. El plebiscito consagró un régimen de participación paritaria en el Congreso y en la administración pública, y la alternación de ambos partidos en la Presidencia de la República. Este acuerdo colocó, en la práctica, fuera de la ley, cualquier esfuerzo por salirse del esquema bipartidista de liberales y conservadores. Después de diez años de violencia brutal, el Frente Nacional se presentaba como una

Anotamos de paso que el término mismo de "La Violencia", acuñado para identificar las luchas del campo en aquella época, cumplió una función de "encubrimiento", presentándolas indiscriminadamente como simples formas de bandidaje político y social. En aquellos tiempos turbulentos cualquier movimiento campesino corría el riesgo de ser identificado como un acto de violencia. Los propietarios amenazados por invasores, los denunciaban como guerrilleros; los hacendados cuyos arrendatarios se negaban a pagarles las rentas informaban al Ejército de la presencia de guerrilleros comunistas en sus tierras. En la actual época de "Seguridad Nacional" el viejo truco todavía funciona.

amnesia por decreto. Colombia encontró el régimen político ideal para que se continuara sin contratiempo la dominación de una minoría sobre el conjunto del país: una fachada democrática que recibía la aprobación, más aún, la admiración del exterior, y un régimen fuerte que mantenía el **statu quo** político y social.

La institución del Frente Nacional colocó a la Iglesia como eje de la unificación nacional; eje con el cual ambos partidos querían estar a tono. El plebiscito que dio origen al Frente Nacional recibió el apoyo del Comité Permanente de los obispos metropolitanos que representaban al episcopado en pleno. Dicho Comité Permanente consideró de la más alta conveniencia que todos los ciudadanos intervinieran en el plebiscito, como medio para lograr el fin de la pugna violenta entre los partidos (3)

En el preámbulo de la reforma constitucional aprobada por el plebiscito de 1957 se dice:

"En nombre de Dios, fuente suprema de toda autoridad y con el fin de afianzar la unidad nacional, una de cuyas bases es el reconocimiento hecho por los partidos políticos de que la **religión católica, apostólica y romana es la de la Nación** y que como tal los poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como **esencial elemento del orden** social y para asegurar los bienes de la justicia, la libertad y la paz, el pueblo colombiano en el plebiscito nacional decreta..." (subrayados míos)*.

Este preámbulo borró oficialmente, por lo menos a nivel de declaración y de compromiso, las fronteras religiosas entre conservadores y liberales, terminándose una disputa secular al respecto**.

De los "enemigos" combatidos por la Iglesia durante la primera mitad de este siglo: masonería, liberalismo, protestantismo y comunismo, sólo quedó este último.

* * *

Teniendo en cuenta que la primera determinación de un subsistema se encuentra en la relación al sistema del cual hace parte, es necesario, para ubicar el caso colombiano, estar atentos a una serie de procesos

* En 1973 se firmó un nuevo Concordato en el que el catolicismo ya no se considera como "elemento esencial del orden social" sino como "elemento esencial del Bien común y del desarrollo integral de la comunidad nacional" (art. I).

** La Comisión de Acción Política del liberalismo declaró que "las pugnas de origen o pretexto religioso están totalmente terminadas" y que sería anacrónico "cualquier intento de provocar una disputa entre católicos colombianos sobre la Iglesia a la cual están afiliados". *Revista Javeriana*, 49 (1958), p. 5.

Un grupo de "notables" liberales dirigió una carta al Cardenal Luque en la que se declaraban hijos sumisos de la Iglesia, manifestaban que su vinculación al liberalismo era solamente de carácter político y rechazaban los errores del liberalismo filosófico. *La Iglesia*, 50 (1956), pgs. 193-196.

económicos, políticos, culturales y religiosos que, sobre todo a partir de los años 60, han influido profundamente tanto en la sociedad civil como en la Iglesia católica latinoamericana. Se trata de procesos todavía en curso y aún inciertos, pero de tal envergadura que, a los ojos de no pocos analistas sociales latinoamericanos, estaríamos en los inicios de una nueva "época" histórica, comparable a la "ruptura" que supuso la Conquista en el siglo XVI o la Independencia de España a principios del siglo pasado.

En la década del 50 varios países latinoamericanos hicieron la experiencia del **populismo** y trataron de desarrollar una cierta política nacionalista.

El populismo, cuyos principios teóricos habían sido anunciados en los años 20 por el peruano Víctor Raúl Haya de la Torre, se fundamentaba sobre un acuerdo entre las clases populares y la "burguesía nacional" alrededor de una lucha y de un programa común. La alianza enfocaba dos enemigos: la dominación extranjera y las oligarquías nacionales. El programa era la creación de un mercado interno en vistas a la industrialización y a la elevación del nivel de vida de las masas. Tal programa exigía dos condiciones previas: la reforma agraria y la nacionalización de los recursos nacionales.

La consolidación de la hegemonía norteamericana después de la segunda guerra mundial, dio al traste con el proyecto populista de un capitalismo nacional independiente. Además, la "burguesía nacional" no resultó tan nacionalista, o tan fuerte *, como se suponía en teoría, y pactó rápidamente con las compañías extranjeras.

Dos salidas aparecieron entonces: un sistema no capitalista, y modelos capitalistas dependientes.

Desde 1959, Cuba se interna en un modelo socialista. Chile hará el intento en el trienio 1970-1973.

Los demás países siguieron el **modelo desarrollista** hegemonizado por una burguesía tecnocrática o gerencial, de "sentir internacional". La mejor formulación ideológica de este modelo la logró la CEPAL (Comisión Económica para América Latina) y puede resumirse así: el desarrollo ha sido imposible en una perspectiva nacionalista porque para ob-

* El desarrollo industrial estaba determinado por las necesidades que la misma economía internacional impuso, por ejemplo, dar salida a la tecnología obsoleta de los países industrializados que pudiera ser incorporada en las nuevas industrias latinoamericanas. Se buscaba también la creación de un mercado de bienes intermedios, dependiente en su producción y comercialización del capital extranjero, y que se llamó "la sustitución de importaciones". Esta subordinación al capital externo por la vía de la dependencia tecnológica y comercial tuvo como consecuencia que la burguesía industrial estableciera, tanto con los sectores asalariados como con los medianos y pequeños propietarios, alianzas y vínculos contradictorios que el mismo desarrollo capitalista habría de enfrentar.

tener el "despegue" se necesita capital extranjero y tecnología de los países desarrollados.

El modelo desarrollista fue propugnado por gobernantes tales como Kubitschek (Brasil, 1956-1961), López Mateos (México, 1958-1964), Frondizi (Argentina, 1959-1962), Betancourt (Venezuela, 1959-1964), los gobiernos demócrata-cristianos de Frei (Chile, 1964-1970) y Caldera (Venezuela, 1968-1974), los gobiernos del Frente Nacional en Colombia.

La política desarrollista permitió la expansión norteamericana en torno a la nueva "célula" productivo-financiera de las corporaciones transnacionales; ésta resultó ser la ayuda tecnológica y financiera.

El modelo desarrollista se encontró pronto frente a un callejón sin salida. Por una parte tenía que dar satisfacciones y seguridad al capital extranjero. Por otra parte suponía gobiernos formalmente democráticos que no podían reprimir "convenientemente" la reactivación de un movimiento obrero-campesino cada vez más organizado y beligerante, atraído por el ejemplo cubano. Las clases media y baja eran las que pagaban, con el deterioramiento de un ya precario nivel de vida, el mantenimiento de las tasas de ganancia del gran capital; además, la modernización del campo y la quiebra de la pequeña y mediana industria que no podía competir con las grandes compañías transnacionales, llenaban las ciudades de desempleados o subempleados.

La imposibilidad de la burguesía industrial y de la clase política para resolver, a corto plazo, esta situación, lleva a una acentuación de las políticas de fuerza, mediante los Estados militares represivos de **Seguridad Nacional**; Brasil dió la pauta, en 1964, con un golpe militar que liquidó toda forma de oposición. Estas políticas de fuerza tienen dos principios fundamentales: sustituir las formas populistas de control del movimiento popular, y garantizar una política de ampliación e incremento de la tasa de ganancia que permita la formación de capitales capaces de desarrollar una infraestructura económica más acorde con las estrategias de integración industrial entre el gran capital internacional y los aparatos productivos latinoamericanos. Los resultados son patentes: una aceleración del proceso de concentración del poder político y del poder económico. Esta concentración ha ido creando en los diversos países latinoamericanos una efervescencia que comienza a superar los límites impuestos por el orden represivo militar. Por ello, y en estrecho contacto con la propuesta de "democratización" de la administración Carter (1976-1980), en algunos países se comienzan a desarrollar proyectos de "humanización" y de "democratización restringida" de la política de Seguridad Nacional. Esta búsqueda de una nueva "cara humana" permitirá reconstruir mínimamente la base de sustentación y de legitimidad de los Estados, y permitirá reabrir ciertos procesos muy controlados de participación política que ayuden a superar las contradicciones en que hoy se encuentran dichas dictaduras.

Dentro de este contexto podemos decir que Colombia se halla en el centro de la injusticia*. Con el Frente Nacional el país logró una fórmula política que le permitió, hasta el momento, guardar la apariencia de una democracia liberal, evitar un régimen militar de Seguridad Nacional y reforzar la "necesaria" concentración del poder político y económico que exige la formación de un modelo de capitalismo dependiente y de democracia sin mayorías ni participación popular.

En la práctica del sistema conservador-liberal de la **hegemonía compartida** quedaron abolidas normas esenciales de la democracia liberal: los controles democráticos sobre el ejercicio del presupuesto, el juego de mayorías y minorías dentro de la totalidad de los órganos representativos del Estado, la posibilidad de una oposición democrática y con garantías constitucionales (4).

La hegemonía compartida logró la redefinición del papel de los partidos políticos tradicionales y la extirpación de los factores de confrontación entre los diversos órganos del Estado; logró también el establecimiento de un gobierno de minorías con un rango de constitucionalidad democrática, así las mayorías se refugiaran en la abstención electoral**.

* Según el **Informe sobre el desarrollo en el mundo** de 1978, publicado por el Banco Mundial, Colombia se encuentra dentro de los países llamados "en desarrollo" con un producto nacional bruto per cápita de 630 dólares, mayor al de 60 naciones del mundo y menor al de 64.

Pero hay que tener en cuenta que desde el principio de los años 70 Colombia hace parte del grupo de países cuya distribución del ingreso es una de las más desiguales del mundo, junto con Brasil, Méjico, Perú, Zambia, Irán, Líbano y Malasia. En 1978 se estimaba que un grupo que representaba entre un 3 ó un 4% de la población poseía aproximadamente el 28% del ingreso nacional (cf. **Nueva Frontera** —semanario liberal—, Bogotá, N° 203, octubre 18-24 de 1978, p. 4-6).

El crecimiento en la desigualdad ha sido estimulado por la combinación inflación-desempleo. Durante los años 1970-1977 Colombia ha tenido una inflación anual promedio del 10%. Según cifras oficiales el 11% de la población activa está desempleada, y el 15% de dicha población está parcialmente desempleada. Esta situación se ha vuelto explosiva con el aumento del nivel educativo: la escuela primaria se generaliza y ya, en 1978, 36% de los jóvenes van a la escuela secundaria. Y no hay que olvidar que la mitad de la población es menor de 20 años.

** En 1960 no participó en las elecciones legislativas el 61% de los ciudadanos con derecho a voto; en 1964 ese coeficiente ascendió al 69%; en 1968 la abstención llegó al 70%. En las elecciones legislativas de febrero de 1978 el porcentaje de abstencionistas fue del 67.5%. En las elecciones presidenciales de junio de 1978, en las que Julio César Turbay ganó por escaso margen al candidato conservador Belisario Betancour, el porcentaje de abstencionistas fue del 62.4%.

Esta abstención electoral se ve como protesta, apatía, o simple falta de cultura política del "pueblo" según sea el grupo político que hace el análisis.

Durante todo este período la Iglesia católica ha cumplido sin falta, durante los momentos de elecciones, con la función de recordar a los ciudadanos su deber de acudir a las urnas.

Otro de sus resultados ha sido la polarización de la lucha social expresada en la forma de **dinámicas tácticas** de división dentro de los partidos oficiales (tal fue el caso del Movimiento Revolucionario Liberal —MRL— y de la Alianza Nacional Popular —ANAPO— en su primera fase) o de movimientos independientes y enfrentados revolucionariamente al sistema político vigente, como en los casos del Frente Unido de Camilo Torres; de la ANAPO a partir de 1970 o del amplio espectro de organizaciones políticas —con un común denominador socialista o comunista— entre las cuales se destacan el Movimiento Obrero Independiente Revolucionario —MOIR— en la línea ideológica pekinsa, el Bloque Socialista y la Unión Socialista Revolucionaria en la línea trosquista y el Partido Comunista Colombiano en la línea soviética*.

En el terreno de la lucha social un hecho importante de la década del 60 fue la formación de nuevas centrales obreras como la Confederación Sindical de Trabajadores de Colombia (CSTC) y la Confederación General del Trabajo (CGT) que han roto progresivamente la hegemonía de las dos centrales sindicales oficialistas (CTC y UTC).

Durante los últimos quince años se han multiplicado los focos de acción guerrillera llevada adelante por grupos marxistas que no han logrado integrarse entre sí en una lucha político-militar unitaria. Estos grupos guerrilleros son: El Ejército de Liberación Nacional (E.L.N.) al cual perteneció el padre Camilo Torres quien murió en combate el 15 de febrero de 1966; las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) ligadas al Partido Comunista; el Ejército Popular de Liberación (E.P.L.) ligado al Partido Comunista M.L. (marxista-leninista), el M-19, surgido de una fracción de la ANAPO.

El monopolio que un grupo de **familias presidenciales** (Santos, Ospina Pérez, Gómez, López Michelsen) ejerce sobre los medios de comunicación social —prensa, radio y televisión— ha sido un elemento de capital importancia para el mantenimiento y sustentación del sistema social vigente (5). Sin embargo la presión social amenaza continuamente con hacer explotar el mecanismo de concentración del poder exigido por la concentración de la riqueza. A esta "amenaza", "la autoridad legítimamente constituida" ha respondido con la fuerza: el país ha vivido casi sin interrupción desde 1948 bajo el "estado de sitio" que se ha convertido para los presidentes en la maquinita de hacer decretos en el campo económico, en el social y en el político.

El 7 de agosto de 1978 el doctor Julio César Turbay Ayala fue elegido Presidente de la República solamente por el 18% del electorado. Un mes más tarde, el 6 de septiembre, el Consejo de Ministros aprobó el De-

* El punto vulnerable de la izquierda revolucionaria colombiana consiste en que puede desafiar el poder del Estado pero carece de organización y cohesión para tomarlo y administrarlo. Los partidos de izquierda están divididos sobre la estrategia para conquistar el poder y sobre las clases sociales que servirán de apoyo para tal conquista.

creto Legislativo 1923, apodado por sus mismos autores "Estatuto de Seguridad" (6). A partir de entonces se multiplicaron las denuncias sobre arrestos arbitrarios y torturas. La indignación democrática del país fraguó en el Primer Foro por los Derechos Humanos que se reunió en Bogotá del 30 de marzo al 1º de abril de 1979. A dicho Foro asistieron decenas de personalidades de todas las tendencias políticas; no sólo estaban los representantes de una oposición de izquierda débil y dividida sino también el senador conservador Roberto Gerlein, un antiguo ministro conservador de Relaciones Exteriores, Vásquez Carrizosa, los senadores liberales Roberto Arenas Bonilla y Luis Carlos Galán, el presidente de la central sindical UTC, Tulio Cuevas. Al Foro no asistió ningún obispo o representante suyo.

Del 15 al 31 de enero de 1980, el país "mereció" la visita de una comisión de Amnistía Internacional. Las recomendaciones de la Comisión (7) reconocían la existencia de presos políticos y de torturas. Aunque el gobierno descalificó el informe de Amnistía Internacional tachándolo de apoyo a la subversión, no se han alejado los temores de lo que muchos llaman un proceso de "uruguayización", haciendo referencia a lo que sucedió en aquel país donde desde 1971, tras un presidente fantoche, son las Fuerzas Armadas las que controlan el poder después de haber asesinado, aprisionado o exiliado a todos los dirigentes de la oposición.

Por el momento el común denominador de la resistencia a esta "uruguayización" es la "defensa de los derechos humanos", bandera que puede reunir a muy variados sectores (incluida la Iglesia, que se ha mostrado muy tímida en sus declaraciones) y encontrar una audiencia internacional a la cual la clase dirigente colombiana se ha mostrado, hasta ahora, muy sensible.

* * *

En este último período de la historia latinoamericana, la Iglesia católica ha vivido una serie de procesos y acontecimientos "internos" importantes, en interrelación con los procesos sociales "externos" a los que me he referido en las páginas anteriores.

A nivel del **aparato eclesiástico central** llamo la atención sobre dos acontecimientos (que recogen y relanzan procesos ya en curso) y un proceso de "media duración". Los acontecimientos son el Concilio Vaticano II (1962-1965) y la II Conferencia Episcopal Latinoamericana reunida en Medellín (Colombia) en 1968. El proceso es la "romanización" de la Iglesia latinoamericana emprendida desde el siglo pasado *.

El Concilio Vaticano II tomó de sorpresa a las Iglesias latinoamericanas que habían tenido poca o ninguna participación en los movimientos bíblico, teológico, litúrgico y ecuménico que prepararon el Concilio. No es pues de extrañar que la participación de las Iglesias latinoamericanas en los trabajos y debates conciliares haya sido escasa y modesta, y que

* Sobre este proceso de "romanización" se hablará más adelante.

el Vaticano II les imprimiera una aceleración brusca, inesperada y de difícil asimilación al introducir, por una parte, conceptos, problemas y respuestas que no existían en América Latina y al mantener por otra parte, silencio sobre problemas específicos de la realidad latinoamericana, desconocidos casi totalmente por los obispos y teólogos que "hicieron" el Concilio.

Un aporte difícilmente cuantificable del Vaticano II fue la introducción del llamado "espíritu conciliar" que fomentaba el diálogo, la apertura al "mundo", el respeto a la autonomía de lo temporal, la sencillez en los ritos y en las relaciones eclesiales, en contraposición al formalismo y al juridicismo eclesiástico, a las manifestaciones de culto al clero, a la pompa litúrgica y a la exhuberancia devocional.

Los cambios más "externos", como la reforma litúrgica y el abandono de la sotana, fueron los que más impactaron, al menos en Colombia, al creyente "ordinario". Esto puede parecer secundario a los teólogos, pero la gente tuvo razón en alertarse: tales cambios expresaban el trastorno de una larga estabilidad a la que estaba asociada la imagen de una Iglesia católica que se afirmaba inmutable en sus principios.

Hoy nos hemos acostumbrado a oír hablar de "cambio" y de "aggiornamento" en la Iglesia católica, pero no hay que olvidar que las palabras claves antes del Concilio eran "estabilidad" e "inmutabilidad".

Contemporáneamente al oleaje de la teología conciliar se recibió el impacto de la "teología de la secularización", el cuerpo sacerdotal sufrió una fuerte crisis y se articuló una corriente intraeclesial que contestaba el papel que jugaba la Iglesia en la sociedad colombiana.

En este contexto el caso de Camilo Torres (primer sacerdote que ingresó y murió combatiendo en una guerrilla de inspiración marxista) supera la anécdota histórica y señala una crisis más amplia dentro del catolicismo latinoamericano. En el complejo juego de los enfrentamientos que componen este "caso" (incluido el enfrentamiento con la jerarquía eclesiástica), se delinea una nueva constelación cultural, una manera diferente de concebir y, sobre todo, de vivir el cristianismo. Por algo Camilo Torres se convirtió en un símbolo*.

En agosto de 1968, Colombia fue designada sede del XXXIX Congreso Eucarístico Internacional, siendo la primera nación latinoamericana visitada por un Papa reinante. Al finalizar el Congreso Eucarístico se reunió en Medellín (Colombia) la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en lo que constituyó una relectura y aplicación del Vaticano II a la luz de la realidad latinoamericana.

El Concilio había manifestado enfáticamente que la Iglesia estaba al servicio del mundo. En América ese mundo se percibía como subdesarrollado.

* En Colombia, después de Camilo Torres, han ingresado a la guerrilla los sacerdotes Domingo Laín, Carmelo Gracia y Manuel Pérez.

llado, conformado en gran parte por pobres y oprimidos. En Medellín los obispos mostraron un continente víctima del colonialismo y de una "violencia institucionalizada" y asumieron de manera solemne y significativa el compromiso de buscar la liberación de los pobres. La reunión de Medellín marcó para las Iglesias latinoamericanas un punto culminante en la historia postconciliar, convirtiéndose en fuente de inspiración para numerosos cristianos comprometidos en el cambio social.

La jerarquía colombiana no se mostró muy entusiasta con "Medellín" ni antes, ni durante, ni después; cuando la Conferencia ya estaba en curso presentaron un "Documento mayoritario del Episcopado colombiano" que no fue aceptado por la presidencia de la reunión. Este "Contra-Documento", como se le llamó entonces, trataba de evitar la mención de realidades conflictivas al hacer el análisis de la situación latinoamericana. Por ejemplo, no habla de latifundios sino de "unidades mayores", en vez de "marginalidad" prefiere hablar de 'aglomeraciones urbanas', y se duele de que se acentúen las tintas negras del cuadro:

"Al exhibir ante el mundo una imagen oprobiosa de las estructuras de nuestras relaciones condenamos de antemano a la América Latina y su Iglesia (...). No podemos quejarnos de la incompreensión del mundo rico hacia nosotros, cuando insistimos hasta la fatiga en mostrar una imagen unilateral de nuestra realidad, huérfana de todo lo bueno y con todas sus lacras ostentosamente exageradas" (8).

El "Contra-Documento" dejaba la impresión de querer decir: la situación latinoamericana no es tan negra como la describen otros grupos episcopales y, en todo caso, en Colombia es diferente.

Referencias a "Medellín" las encontramos años después en las conclusiones y orientaciones de la XXIX Asamblea Plenaria del Episcopado Colombiano (26 de noviembre-4 de diciembre de 1973) que se publicaron bajo el título "Justicia y exigencias cristianas". Allí se considera que los documentos de "Medellín" adolecen de horizontalismo bajo la forma de sociologismo:

"...de otra manera (sin un "ver teológico") podemos reducirlo todo a un sociologismo, defecto que tal vez podríamos encontrar en CELAM-MEDELLIN, donde predomina el "ver sociológico" sobre el "ver teológico" (9).

Dos páginas antes, al hacer una amplia enumeración de términos empleados por CELAM-MEDELLIN, se comenta:

"Este lenguaje salido de Medellín es el usado o manipulado actualmente, un tanto mezclado aquí y allá sin mucho rigor epistemológico" (10).

La anotación de los obispos colombianos tiene su malicia. "Medellín" se convirtió en un símbolo de la Iglesia "progresista", más aún, "revolucionaria"; símbolo utilizado, negado o recuperado por las diferentes corrientes de cristianos, en América Latina. La manera como se emplean los textos de "Medellín" para legitimar la propia posición desde la auto-

riedad del discurso oficial jerárquico es un óptimo indicador de la importancia que se da a ese tipo de discurso y de las corrientes que se afrontan en el interior del catolicismo latinoamericano.

Después de "Medellín" se multiplicaron los documentos y las acciones del aparato eclesiástico en favor de una mayor justicia social. El cambio de tono y el desplazamiento de alianzas han tenido sus consecuencias. Lo testimonian más de un millar de personas muertas en estos últimos diez años, personas que pertenecían o estaban estrechamente ligadas al aparato eclesiástico. Este hecho innegable ha contribuido a que la izquierda política latinoamericana se interrogue sobre su sólida "creencia" de que la Iglesia es un monolito, y un monolito conservador aliado de las clases dominantes. Por otra parte ni el imperio norteamericano ni las clases dominantes criollas parecen estar muy seguros de contar con la Iglesia como un aliado incondicional*.

* En 1969, después de una visita a América Latina, Nelson Rockefeller presentó al presidente Nixon un "Informe sobre la cualidad de vida en las Américas". En dicho informe, Rockefeller llama la atención del gobierno norteamericano sobre la agitación existente en ciertos sectores de la Iglesia católica latinoamericana y expresa su alarma ante lo que considera posible vulnerabilidad de la Iglesia por la penetración subversiva. Dice así el informe:

"Las comunicaciones modernas y el desarrollo educativo han producido en el pueblo un gran estímulo, lo que ha tenido un gran impacto en la Iglesia (se agrega en una nota: "Véase el documento preparado por la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, en 1968"), convirtiéndola en una fuerza dedicada al cambio, al cambio revolucionario si fuera necesario. Actualmente la Iglesia, quizá en situación análoga a la de la juventud, con un profundo idealismo, es vulnerable a la penetración subversiva, y está decidida a terminar con la injusticia, revolucionariamente si fuere necesario. Pero no se ve claro ni cuál es la naturaleza última de tal revolución, ni cuál sistema de gobierno se intenta y gracias al cual pueda ser realizada la justicia". Department of State, Bulletin, Dec. 9 (1969) p. 504; cf. Héctor BORRAT, "Alerta para infiltrados", en Marcha (Montevideo), enero 16 de 1970, p. 15-16.

Por su parte la Rand Corporation, en su "Memorandum RM-6136-Dos, octubre 1969" indica:

"Ante la dificultad de realizar la revolución por medio de una acción violenta directa, y mientras se buscan nuevas soluciones a los viejos problemas en la misma América Latina, pareciera que la mayoría de los líderes católicos se inclinan cada vez más a considerar la función básica de la Iglesia en el sentido de tener que orientar los valores de la nueva sociedad, o mejor, de liderar el proceso del cambio social o político".

El mencionado Memorandum de la Rand Corporation agrega que la Iglesia católica no puede ser considerada por los Estados Unidos como una aliada incondicional pues ella es un factor determinante en el nacionalismo latinoamericano y, además, es un factor que no apoya con desmedido entusiasmo al capitalismo, "al que generalmente critica no por razones económica, como los marxistas, sino más bien por razones morales, por su obsesión por la ganancia". Además, continúa la Rand Corpora-

Las tomas de posición de la Iglesia son innegables, y los muertos las ratifican. Pero las interpretaciones son variadas y van desde el considerar que las posiciones "progresistas" o "revolucionarias" de la Iglesia pueden comprenderse desde una perspectiva de recuperación de un mercado religioso en crisis * hasta las interpretaciones (por lo general de la "izquierda cristiana") que sostienen que se está dando una profunda conversión eclesial que señala el surgimiento de una etapa cualitativamente distinta en la historia de la Iglesia latinoamericana **. Si bien es cierto que el testimonio que conduce a la muerte hace que el escepticismo se ejerza con pudor, más aún, con vergüenza, también es cierto que un largo y pesado pasado hace moderar el entusiasmo por inminentes y luminosos amaneceres.

tion, la Iglesia se opone conservadoramente a las medidas artificiales del control natal perjudicando así el "internacionalismo global" de las transnacionales (~~Los ecos de este "internacionalismo global"~~ de las transnacionales (Los ecos de este "internacionalismo global" los encontramos en Zbigniew BRZEZINSKI, "Trilateral Relations in a global context", *Dialogue* 7, verano de 1975, p. 13: "La Comisión Trilateral espera que todos los gobiernos participantes pondrán las necesidades de la **interdependencia** por encima de los estrechos intereses **nacionales**". La Comisión Trilateral, fundada por David Rockefeller, agrupa prominentes personalidades de Estados Unidos, Europa y Japón; su objetivo es articular una nueva estrategia de desarrollo para el capitalismo internacional).

La Iglesia católica latinoamericana, a la cual normalmente se la veía jugar un papel **legitimador** del "orden social establecido", ha mostrado en algunos sectores, sobre todo en estos últimos quince años, una real **capacidad ilegítimadora** que le ha valido la persecución de no pocos de sus miembros que se han atrevido a autenticar los deseos de **liberación** de los pobres ahí donde la **resignación** se predicó mucho tiempo como criterio de la verdadera religión.

Los regímenes de Seguridad Nacional, que se presentan como defensores de la civilización occidental y cristiana y que están necesitados de la legitimación y del consentimiento de las "fuerzas vivas" de la nación, se han mostrado implacables con los sectores eclesiásticos adversos acusándolos de estar infiltrados por el comunismo internacional. Una situación extrema pero significativa se vivió en el Ecuador, país donde se promulgó una "Ley de Seguridad Nacional" el 2 de abril de 1976. La Ley se ensayó el 12 de agosto cuando se reunieron en Riobamba un grupo de 17 obispos de 8 naciones latinoamericanas. Estos obispos fueron considerados como exponentes de la conspiración marxista internacional que ponían en peligro al Estado ecuatoriano. Se puso entonces en movimiento un aparato militar que arrestó a los prelados, los mantuvo incomunicados y luego los expulsó del país.

* Cf. Ricardo COSTA, **Frontieres du Sens. Frontieres du Pouvoir — Le discours du clergé d'Amérique Latine. 1966-1970** — These de 3e cycle, Sorbonne, París, 1974, 427 páginas.

** Cf. Enrique DUSSEL, **Historia de la Iglesia en América Latina**, Editorial Nova Terra, Barcelona, 1971.

Pablo RICHARD, **Eglise, état et société civile. Une étude historique et sociologique sur la crise des chrétientés en Amérique Latine**, These de 3e cycle, París III, Institut des hautes études de l'Amérique Latine, 1978, 235 páginas.

Once años después de "Medellín" se celebró en Puebla (México) la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Se tuvo entonces el temor, o la alegría, de que Puebla iba a ser un "anti-Medellín". No fue así. A lo largo de todo el año que precedió a "Puebla", centenares de "comunidades de base" y de grupos cristianos hicieron pesar su parecer con una multitud de documentos enviados al CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano).

"Medellín" no había merecido esos honores. Más aún, la reunión casi pasó desapercibida pues la atención de los fieles estaba centrada en el Congreso Eucarístico Internacional de Bogotá y en la visita del Papa Pablo VI. Esos eran los "actos de masa"; las bases católicas no tenían nada que decir para la reunión de los obispos: "doctores tiene la Santa Madre Iglesia que os sabrán responder".

Lo sucedido con motivo de la preparación de "Puebla" indica una nueva **dinámica de participación** en la Iglesia latinoamericana y la multiplicación de grupos católicos contestatarios que producen una literatura paralela a la literatura religiosa que estaba acaparada por los sectores tradicionalistas y por los canales institucionales *.

Continuando el análisis desde la perspectiva del aparato eclesiástico central me parece que un proceso digno de tenerse en cuenta es la "**romanización**" de la Iglesia latinoamericana que en la época colonial giró en torno de Madrid y Lisboa **.

* En Colombia algunos de esos grupos son: SAL (Sacerdotes para América Latina); Cristianos para el socialismo; Cristianos para la liberación; Cristianos en búsqueda; Comité intercultural para el diálogo y la acción en América Latina; Comité de sacerdotes y religiosas para la defensa de los derechos humanos. Buena parte de estos grupos ha entrado a formar parte del movimiento más amplio llamado "Iglesia que nace del pueblo".

Con motivo de la reunión de Puebla, los obispos escribieron sus "Aportes de la Conferencia Episcopal de Colombia al Documento de Consulta", CEC, 1978. Por su parte, un grupo de católicos colombianos redactó, ese mismo año, una contribución al debate que se abriría en Puebla. El documento, que hace un resumen cronológico de los principales acontecimientos de la sociedad colombiana y del comportamiento, ante ellos, de los medios eclesiásticos, lleva el título significativo "Participación y ausencia de la Iglesia en las luchas populares. 1968-1977". (El texto francés fue publicado por DIAL, París, número 460, 6 Juillet 1978 y lleva por título: "Colombie: Dix ans de présence chrétienne dans la société").

** Por medio de las bulas de 1493 y de 1494 el Papa español Alejandro VI trazó una línea de demarcación que otorgaba a España y a Portugal la soberanía sobre los nuevos territorios descubiertos o por descubrir.

Las bulas de Alejandro VI, y las bulas confirmatorias de los siguientes papas, reconocían para siempre a los soberanos de ambos países tanto la carga de fundar en aquellas tierras nuevas Iglesias como la autoridad sobre éstas.

Este **Patronato Real** permitió a las Coronas de España y de Portugal el organizar y estructurar en sus dominios a la Iglesia católica. Aun la nominación de los obispos estaba en manos de los reyes, que no permitieron un contacto directo del episcopado

Después del período crítico que representaron las guerras de Independencia para la institución eclesiástica asistimos, desde la segunda mitad del siglo XIX, a una lenta pero segura superestructuración de la Iglesia latinoamericana en torno a Roma.

latinoamericano con Roma. Baste recordar que al gran acontecimiento que fue el Concilio de Trento (1545-1563) no pudo asistir ningún obispo de América Hispana: Carlos V les indicó que estaban excusados de asistir.

Durante todo el siglo XVI, XVII y XVIII el Patronato Real impidió la intervención de Roma en los asuntos eclesiásticos de esta parte del mundo, aun en los momentos en que el Patronato tomaba el aspecto de una persecución contra la Iglesia. Esta situación de completa dependencia modeló una Iglesia colonial "a la española", brazo religioso de los gobiernos de la metrópoli. Lógicamente el final del régimen colonial pondría a dura prueba la diplomacia de la Santa Sede y traería a la vida de la Iglesia las más graves perturbaciones.

Los gobiernos republicanos pretendieron ser los herederos del Patronato Real y controlar a la Iglesia por medio de un **Patronato Republicano**. Pero la Santa Sede emprendió una política a largo alcance para retomar en sus manos el control de las Iglesias latinoamericanas que, por su parte, se apoyaron gustosas en Roma a fin de garantizar su supervivencia en los momentos tormentosos del período republicano.

Sobre todo durante el pontificado de Pío IX (1846-1878) la Santa Sede multiplicó las relaciones diplomáticas con las distintas repúblicas latinoamericanas que, en su mayoría, querían tener un representante ante el Vaticano. Entre 1852 y 1862 se firmaron concordatos con Costa Rica, Guatemala, Haití, Honduras, Nicaragua, El Salvador, Venezuela y Ecuador. Se puso así fin a las querellas religiosas que habían asolado a algunos de esos países después de la Independencia.

En 1858 se abrió en Roma el Seminario Pío Latino-Americano, destinado a formar la élite del clero que en el futuro habría de constituir gran parte del episcopado de estos países.

Las tendencias hacia la centralización romana se habían acentuado a partir de 1848 cuando la situación de crisis política en Europa obligó al Vaticano a reagrupar las fuerzas católicas en torno a un centro único de irradiación contra el liberalismo revolucionario y anticristiano. Un acontecimiento sobresaliente en esta línea ultramontanista lo constituyó el Concilio Vaticano I (1868-1870).

La política centralizadora fue fomentada sistemáticamente por las nunciaturas y los jesuitas. Los profesores de la Universidad Gregoriana de Roma (fundada por S. Ignacio de Loyola y llamada así en honor del Papa Gregorio XIII) enfatizaron las tesis clásicas sobre el primado del Papa, la infalibilidad pontificia y el poder indirecto de la Iglesia sobre la autoridad civil. Las intervenciones de los nuncios y de los delegados apostólicos se multiplicaron en las Iglesias locales. A los obispos se les urgía la obligación de la visita *ad limina* que había caído en desuso. El Vaticano apoyó a los sacerdotes fieles a la mentalidad romana nombrándolos obispos. Desde la Santa Sede se combatió todo aquello que tendiera a fomentar peculiaridades regionales dificultando, por ejemplo, la convocación de concilios regionales, promoviendo la observancia del derecho canónico tal como se enseñaba en Roma, alentando el recurso a la Curia Romana aun para las cuestiones secundarias.

León XIII (1878-1903) acentuó todavía más el proceso de centralización romana. Los nuncios y delegados apostólicos ya no serían únicamente los representantes di-

Desde hace más de un siglo el alto clero ha sido enviado a las universidades pontificias romanas para que reciba lo que se llamaba "el espíritu romano". De este clero, formado en Roma, y en Derecho Canónico, saldría la mayoría de los futuros obispos.

plomáticos ante los gobiernos sino también los canales normales de comunicación entre la Santa Sede, los obispos, el clero, y los fieles en general. En las relaciones con el Estado el Nuncio adquirió gran poder, llegando a desplazar a los obispos locales. Según el Vaticano, dado que estas relaciones concernían a toda la Iglesia, caían directamente bajo la competencia del Papa y, consiguientemente, de sus representantes diplomáticos.

Más tarde **Pío X** (1903-1914) encargó a los Nuncios de informar a Roma sobre la situación de las diócesis, vigilar la enseñanza impartida en los Seminarios y visitar los conventos.

Se aumentaron así las interferencias de los Nuncios en los asuntos internos de las diócesis. En la práctica se llegó a atribuir a las congregaciones de la Curia Romana la misma autoridad que al magisterio del Papa. Pío X insistió en la necesidad de acatar incondicionalmente no sólo sus órdenes estrictas sino incluso las manifestaciones de su voluntad transmitidas eventualmente por medio de sus colaboradores. Así se llegó a identificar de hecho, si no de derecho, a la Santa Sede con la Iglesia.

Un acontecimiento significativo en el proceso de romanización de la Iglesia latinoamericana fue el **Primer Concilio Plenario de América Latina** convocado por León XIII el 25 de diciembre de 1898 y celebrado en Roma durante los meses de junio y julio del año siguiente. De 113 circunscripciones eclesiásticas entonces existentes en América Latina asistieron al Concilio 13 arzobispos y 40 obispos de 12 repúblicas: Colombia, Chile, Argentina, Brasil, Uruguay, Paraguay, Perú, Ecuador, Venezuela, México, Costa Rica y Haití.

El Concilio Plenario hizo gala de una altiva ignorancia del pasado latinoamericano y de su rica legislación eclesiástica. El Concilio fue preparado en Roma en gran parte por Fray José Calazans y Lhevaneras (elevado al cardenalato durante el Concilio), capuchino español y uno de los teólogos de confianza de León XIII. Calazans y Lhevaneras fue ayudado por el jesuita alemán Francisco Wernz (quien luego sería Superior General de dicha orden religiosa) y por el jesuita italiano Gennaro Bucciaroni. Ningún teólogo o canonista latinoamericano, ni siquiera los que habían sido traídos por sus obispos, fue admitido a los trabajos del concilio, permaneciendo apenas los teólogos y canonistas, ocho en total, colocados a disposición del episcopado por la Curia Vaticana.

Los Decretos del Concilio Plenario están atiborrados de citas de los Concilios de Trento y del Vaticano I, lo mismo que de citas del magisterio pontificio, sobre todo de Pío IX y de León XIII. Pero no hay una sola cita de los Concilios Provinciales latinoamericanos de los siglos XVI, XVII y XVIII, ni siquiera de los famosos Sínodos III de Lima y III de Méjico que aplicaron Trento a América Latina. No hay tampoco ninguna cita de las Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia que fueron durante casi 200 años (1707-1900) la armazón jurídico-pastoral de la Iglesia en el Brasil. Hay apenas diez citas de Concilios provinciales latinoamericanos realizados en los últimos treinta años que precedieron al Concilio Plenario de 1899, a saber, 7 citas del Concilio Provincial de Nueva Granada (Colombia, 1868); una cita del Concilio Provincial de Quito (Ecuador, 1869) y dos citas del Concilio Provincial de Antequera (México, 1893).

Con la integración del aparato episcopal a nivel latinoamericano (CELAM), estrechamente controlado por Roma, el Vaticano ha encontrado un mecanismo eficaz de acción a escala continental*.

En las primeras páginas de este Epílogo, lo mismo que en el primer capítulo del libro, tracé algunas líneas de cambios políticos, económicos y culturales que influyen en el catolicismo latinoamericano y más específicamente en el colombiano. Pero no hay que olvidar que las corrientes que se entrecruzan actualmente en el campo católico tienen también su origen en el Concilio Vaticano II y en las políticas pontificias del CELAM; y es eso lo que hace prevalecer, en medio de los cambios (remezones en la superficie?), la **continuidad** de un sistema. En continua interacción están dos movimientos al ritmo de los cuales evoluciona el catolicismo latinoamericano: un movimiento **centrípeto** que lo "encarna"

Como anota el historiador brasileiro José Oscar Beozzo, "no se puede negar al Concilio Plenario latinoamericano la importancia histórica de haber colocado por primera vez bajo la luz de una misma legislación tanto a la América española cuanto a la América portuguesa. No se puede sin embargo esconder que esta unidad se consiguió por la imposición de un proceso que los historiadores contemporáneos han calificado de "romanización" de las estructuras de la Iglesia, de la pastoral y de la teología en América Latina". "L'évangélisation en Amérique Latine a la lumière de son histoire", revista **Lumen Vitae**, volumen XXXIII (1978) N° 2, p. 172, Bruxelles.

Sobre el Concilio Plenario de América Latina véanse:

Acta et Decreta Concilii Plenarii Americae Latinae, ex Typis Vaticana, Roma, 1900.

María Mercedes ESANDI, **El Concilio Plenario de América Latina. Datos bibliográficos de los Padres Conciliares (Roma, 1899)**, Université Catholique de Louvain, these de license en histoire, 1973 (policopiada).

* El papel jugado en el CELAM por la Iglesia colombiana es importante. En 1953 se creó un "Secretariado Permanente del Episcopado colombiano" (el primero en su género en América Latina) que serviría un poco de modelo para el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) que se fundó en 1955 en Río de Janeiro.

La Sede Permanente del CELAM se encuentra en Bogotá. El primer Secretario General del CELAM fue un colombiano, Monseñor Julián Mendoza Guerrero, hoy obispo de Buga. Otro colombiano, el cardenal Alfonso López Trujillo, arzobispo de Medellín, ocupó desde 1972 hasta 1979 el cargo de Secretario General; al terminar su período como Secretario General del CELAM fue elegido Presidente del mismo hasta principios de 1983. En ese momento fue de nuevo nombrado un colombiano para ocupar la Secretaría General del CELAM; se trata de monseñor Darío Castrillón, obispo de Pereira.

Tal vez sea algo más que casualidad encontrar a tres de los últimos Nuncios del Papa en Colombia ocupando cargos de mucha importancia en el Vaticano: el cardenal Sebastiano Baggio es Prefecto de la Sagrada Congregación para los obispos y Presidente de la Comisión Pontificia para América Latina; el cardenal Antonio Samoré fue prefecto de la Sagrada Congregación para la disciplina de los sacramentos y "Bibliotecario y Archivista de la Santa Romana Iglesia"; hasta su muerte, ocurrida el 3 de febrero de 1983; Monseñor Eduardo Martínez Somalo, penúltimo Nuncio en Colombia, es el actual Subsecretario de Estado del Vaticano.

en situaciones muy variadas y un movimiento **centrífugo** que le da unidad y estabilidad, romanizándolo.

* * *

Al mirar no el aparato central de la Iglesia sino sus **organizaciones periféricas** estimo que la aparición de una llamada "Iglesia Popular" es un hecho mayor y significativo del período post-Medellín.

El hecho original y constitutivo de la "Iglesia Popular" (en Colombia se le llama también "Iglesia que nace del pueblo") está en una nueva "conciencia" y forma de participación de los cristianos en los movimientos populares obreros y campesinos.

Se puede decir que siempre hubo cristianos en los movimientos populares. Pero se trataba, normalmente, de "ir a los pobres" en una actitud "misionera", proselitista y paternalista. En Colombia (pero el hecho es extensivo a toda Latinoamérica) se multiplicaron después de "Medellín" los grupos de pequeña burguesía cristiana (sobre todo sacerdotes, religiosas) que emprendieron una conversión que consistía en compartir la miseria de los llamados "marginados" en un afán por asimilarse y por no abandonar a aquellos a quienes el Evangelio da un puesto de privilegio. Del estadio del "compartir", no pocas personas pasaron a descubrir en el pobre al "explotado", al "oprimido". Se pasó entonces de la identificación con el pobre a la identificación con la **lucha** de los oprimidos contra los opresores. El "pobre" empezó a ser visto como **clase social**, la sociedad como un campo de **lucha de clases**. El compromiso evangélico se comprendió como compromiso político. Se descubrió y valorizó el papel de las organizaciones populares y de los partidos de izquierda*.

Esta "Iglesia Popular" se ha convertido en un reto y en un problema que todavía no saben exactamente cómo manejar, o manipular, ni la institución eclesiástica ni las instituciones políticas**.

* Caso típico de esta orientación lo tenemos en el **Grupo Sacerdotal de Colombia**, más conocido como Golconda, nombre de la finca donde se reunieron 50 sacerdotes en julio de 1968, poco antes de "Medellín". Monseñor Gerardo Valencia Cano, obispo de Buenaventura, formó parte de Golconda. Contemporáneos de Golconda, y en esa misma línea, fueron otros dos conocidos grupos sacerdotales: **ONIS** en el Perú y **Tercer Mundo** en Argentina.

Desaparecido Golconda se conformó en diciembre de 1972 el grupo **SAL** (Sacerdotes para América Latina). La repulsa del capitalismo y de la tercera vía reformista; la opción socialista; la aceptación del marxismo como instrumento de análisis social; el diálogo con los marxistas a partir de la acción en común; las denuncias agresivas de actuaciones concretas de los poderes eclesiásticos y civiles; la participación en huelgas, invasiones de tierras, paros cívicos, etc., motivó una represión eclesiástico-civil que condujo al grupo SAL a refugiarse, hasta hoy, en una acción semiclandestina.

** Cf. Introducción III.9 donde anotaba cómo el conflicto entre el interés de **autonomía** por parte de los dominados y el interés de **hegemonía** por parte de los dominantes, se traduce en conflictos en el seno mismo del campo religioso entre los actores religiosos ligados a las diferentes clases sociales.

Buena parte de los conflictos de los últimos años entre poder cívico-militar y poder religioso en América Latina se han presentado con personas o con grupos que podríamos incluir, de manera amplia, como miembros o simpatizantes de esta "Iglesia Popular" todavía muy imprecisa en sus contornos y difícil de definir.

Está por estudiar la organización interna de la "Iglesia Popular", que trabaja en parte semiclandestinamente por razones obvias de carácter eclesiástico y político. Tal vez se podría afirmar que la "Teología de la Liberación" ha servido de expresión ideológica a la "Iglesia Popular", y que ésta ha encontrado una forma mínima de organización en una de las corrientes que constituyen a las "comunidades de base".*

La "Iglesia Popular" plantea también una serie de problemas que se refieren a su relación sea con los "Movimientos populares" sea con la Iglesia jerárquica e institucional.

La relación Iglesia Popular-Movimientos populares presenta el problema político de la **autonomía** de los movimientos obreros y campesinos

* La fórmula de las "comunidades de base" que se promovió después de "Medellín" es por lo menos bicéfala. Los grupos que hacen énfasis en el aspecto "comunidad" miran más **hacia dentro** de la Iglesia, preocupándose por la transformación individual y por la organización de un **grupo** reducido que permita la relación y la experiencia de grupo fraterno. Por otra parte las comunidades de base que hacen énfasis en el aspecto "base" miran más **hacia fuera** de la Iglesia, preocupándose por la relación con el **pueblo** y por las opciones políticas encaminadas al cambio de las estructuras sociales, todo esto percibido como exigencia evangélica. No es raro el caso en el que estos últimos grupos han servido para "sensibilizar" a la juventud burguesa católica con planteamientos y formas de vida que desembocan en una militancia política en grupos de izquierda.

Esta ambivalencia de las "comunidades de base" es el reflejo del siguiente y más amplio problema: después del Vaticano II, después de CELAM-Medellín, se apela al sacerdote y al cristiano para que se conviertan en profetas de una nueva sociedad. Pero queda pendiente la cuestión de saber si la mejor solución para la **nueva conquista espiritual** de América Latina pasa por (1) la creación de **micro comunidades** (esos pequeños grupos de cristianos "conscientes", dinámicos, aparte de la estructura parroquial y vehículos de la reconversión de la sociedad) o (2) si no hay que actuar antes sobre la **macro sociedad**, de acuerdo con los partidos políticos de izquierda, y comenzar por cambiar las estructuras sociales para poder después cambiar las almas. Esta última era, por ejemplo, la posición de Camilo Torres quien al dirigirse a los marxistas colombianos para formar el **Frente Unido** les decía: de nada sirve discutir sobre si el alma es o no inmortal cuando lo que sí sabemos es que el hambre es mortal.

Encontramos aquí indicaciones para una **tipología de las élites católicas** que separe lo que tal vez se ha tendido a unir: el **progresista**, que acepta integrarse a una sociedad mala para metamorfosearla desde dentro, y el **revolucionario** (o innovador) que no cree en una posible influencia del cristiano sobre el mundo mientras el mundo, tal como existe, no haya sido previamente transformado.

frente a la Iglesia y el problema de la **identidad** de la Iglesia Popular en el interior de los Movimientos populares. ¿La Iglesia Popular es un movimiento popular paralelo? ¿Representa una re-edición de la "tercera vía" cristiana? ¿Por el hecho de ser "popular" no pierde acaso su carácter universal? ¿No se trata de una reducción y de una instrumentalización política de la Iglesia católica?, etc.

La relación Iglesia Popular-Iglesia jerárquica institucional (la calificación es de tipo sociológico) plantea otra serie de problemas. Esta vez en aquella un peligro que amenaza dos caracteres fundamentales de la Iglesia: su unidad y su universalidad. La Iglesia Popular sería así una "Iglesia paralela" (y aun una "Anti-Iglesia"), dotada con su propia organización, magisterio y doctrina. Más aún, la Iglesia Popular tendría un carácter de "secta" contraria a la misión universal de la Iglesia católica.

A todas estas objeciones se responde, desde la orilla de la Iglesia Popular, que ella no surge "contra" o "al margen" de la jerarquía institucional; que no pretende crear "otra" Iglesia o una Iglesia "paralela" sino que se trata precisamente de construir la única y universal Iglesia de Cristo a partir de los pobres y explotados. Se trata de que el pobre no sea el "objeto" de la evangelización o del amor preferencial de la Iglesia, sino el "sujeto" evangelizador y constructor de la Iglesia. La Iglesia Popular es, responden sus simpatizantes, la Iglesia convocada por los pobres en la medida en la que estos escuchan la Palabra de Dios y evangelizan.

No hay necesidad de ser muy suspicaz para sospechar que estas escaramuzas teológicas, en la medida en que corresponden a grupos diferentes que tienen sus correspondientes intereses y visiones del mundo, son polémicas que no lograrán construir una unidad **profunda y total** sino a lo sumo una unidad **táctica y parcial** en la medida en que a ninguno de los grupos en conflicto le interesa una ruptura que lo debilitaría más allá de lo que puede o está dispuesto a debilitarse en un momento determinado.

Tras las polémicas en torno a la "Iglesia Popular", a las "comunidades de base", a la "teología de la liberación" y a los diferentes grupos de "Cristianos por el socialismo", se esconde también una tensión de "larga duración". Se trata de la eterna tensión entre institución y profecía, realismo y utopía, Iglesia y Evangelio "puro"*. En este tira y afloje, justo

* "Frente a la fe establecida, el evangelio puro ha sonado siempre como un llamado y como un desafío. En relación al segundo, la primera no se presenta sino como una interpretación y, por lo tanto, tarde o temprano, como interpretación puesta en duda. Su desdoblamiento no es un accidente de la historia. Cada cual, convencido de su derecho, suprimiría al otro si pudiera prescindir de él, pero no se aíslan los polos de un imán, ni siquiera rompiéndolo. Cada cual articula a su manera su propia dialéctica del realismo y de la utopía, cuyo discriminante es siempre —paradójicamente— algún acontecimiento externo, una situación histórica percibida diferentemente. Y cada cual ve, en el fondo del otro, un ateísmo que amenaza a la autenticidad cristiana, pero no es ni el mismo ni la misma: quien niega el orden providencial y quien

es decirlo, no se ha visto casi nunca que la profecía se imponga a la institución. Por el contrario, es frecuente ver a la institución digerir la profecía, para valerse enseguida de ella contra ella*.

La institución puede sacar, y de hecho saca, buen provecho de la innovación profética. Si lo que parece funcional en una situación estable es la unidad doctrinal y el respeto de los mecanismos de transmisión, lo que parece funcional en una situación en la que el mensaje transmitido se hace insuficiente es tener la posibilidad de dotarse de nuevos rostros. De todas maneras la institución puede, en el momento oportuno, o desaprobar la profecía como "ilegítima" o reconocerla y hacerla oficial. Este reconocimiento recuperador sirve en último término al prestigio de la institución, que puede así ufanarse de haber combatido desde el principio en la vanguardia.

Es improbable que la institución excomulgue a la profecía cuando ésta tiene acogida en un grupo social que controla, por ejemplo, el poder político**. Mientras sea imprevisible el resultado del conflicto entre las fuerzas sociales en oposición, el conflicto entre la profecía y el discurso oficial tiene todas las posibilidades de prolongarse, y se buscará mantenerlo dentro de ciertos límites tolerables para la institución***.

Por otra parte los profetas en América Latina no están interesados en una ruptura con la institución. Ruptura que les haría (1) perder la legitimidad ante buena parte de su público; (2) convertirse en secta y privarse así del poder y de la función de suplencia política que posee la Iglesia**** en lo regímenes dictatoriales; (3) quedar sin protección institucional en manos del poder civil cuando arrecie la persecución.

rechaza la turbulencia evangélica son hoy, para los creyentes, un test de sensibilidad religiosa". Emile POULAT, "L'Eglise romaine, le savoir et le pouvoir", **Arch. Sc. Soc. des Rel.**, 37, 1974, p. 20.

* Ya existe, por ejemplo, un lenguaje institucional, oficial, que se asimiló los términos de la Teología de la Liberación, para condenar a su vez a los que la forjaron.

** Fue éste el caso de los grupos cristianos "revolucionarios" en la época de la **Unidad Popular** chilena con Allende; y es lo que sucede desde hace cuatro años con los cristianos "sandinistas" en Nicaragua.

*** Sobre la innovación profética y los límites de tolerancia, cf. **Introducción**, III, 23. Es interesante anotar que en América Latina el discurso profético de estos años ha sido producido en gran parte por sacerdotes. Cf. **Introducción**, III-31-32.

**** Además de la función de legitimación, la institución eclesíástica también puede jugar un papel parcialmente crítico del orden social. Cf. **Introducción**, II-30-32.

En las actuales situaciones dictatoriales en América Latina, la Iglesia católica ha aparecido en la práctica, en varios países, como la principal, y a veces la única institución tolerada y/o tomada en serio por el Estado para cumplir una **función tribunicia**, es decir, de organización y defensa de los grupos a los que el poder priva de expresión política directa y legal.

II. PISTAS E INTERROGANTES

Es bien difícil saber qué existe tras la puerta que custodia la institución eclesiástica. El secreto es parte importante de la panoplia de la Iglesia.

No nos hagamos pues, muchas ilusiones. Apenas hemos aruñado la corteza del misterio.

Ya para terminar retrazo algunas pistas recorridas o entrevistas. Tal vez lo somero del diseño puede empistar (¿o despistar?) a algún nuevo explorador.

* * *

Durante el presente siglo, hasta las reformas liberales de 1936, la Iglesia católica colombiana cumplía una función ideológica esencial; el catolicismo era la concepción oficial del Estado.

Ejercía así esta Iglesia, en sus relaciones con el Estado, una de las funciones que inevitablemente juega cualquier Iglesia que ocupa un lugar eminente en la sociedad. Me refiero a la **función de legitimación del poder establecido***, función notoriamente ejercida por la Iglesia tanto en la tradición constantiniana del catolicismo como en la tradición luterana del protestantismo.

Esta función de caución ideológica y de adoctrinamiento político-religioso se realizaba abiertamente en Colombia a través de declaraciones y acciones de obispos y sacerdotes.

En un sentido amplio se puede decir que la Iglesia católica colombiana ejerció esta función tribunicia en la época de la **República Liberal**. En ese entonces la Iglesia jugó un papel más crítico que legitimador en nombre de la defensa de sus intereses religiosos frente a un poder anticlerical. No hay que perder de vista que la defensa de esos intereses religiosos se presentaba como la defensa de los intereses del "pueblo colombiano, en su inmensa mayoría católico".

Sobre el concepto de "función tribunicia" cf. Guy HERMET, **Les catholiques dans l'Espagne franquiste. —Les acteurs du jeu politique—**, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, París, 1980, p. 343-344; 348-350.

* Sobre la función legitimadora de la religión véase la **Introducción** III 7; 20.

Esta función política de legitimación conlleva cierto cinismo e ironía. Cualquier gobernante quiere tener a su servicio, o neutralizar, a las organizaciones religiosas; y al mismo tiempo las acusará de "hacer política" en caso de que no intervengan a su favor. Por otra parte el aparato eclesiástico central (pienso concretamente en el catolicismo colombiano "post-conciliar") dice que "no hace política" cuando ejerce su función legitimadora cotidiana. Solamente "hacen política" (curiosamente el término se usa como acusación) los eclesiásticos que no comparten la legitimación que está dando su Iglesia y que buscan legitimar otro tipo de poder o de organización social.

Las organizaciones y los grupos de laicos participaban de esta función en forma subalterna, como "correa de transmisión" del aparato eclesiástico.

En la época de la República conservadora la Iglesia se encontraba en una situación privilegiada en la medida en que todas las actividades superestructurales debían conformarse a los parámetros ideológicos que ella proponía y de los cuales aseguraba la reproducción a través del monopolio de la enseñanza, de la predicación, del culto, de la asistencia social.

Hacia los años 30 esta hegemonía se vio seriamente afectada por una serie de cambios **políticos** (caída del conservatismo; reformas constitucionales de 1936), **económicos** (proceso de industrialización), **sociales** (procesos de urbanización y secularización; desarrollo notable de los medios de comunicación y de información, con la mayor circulación de personas y de ideas que ello supone) y **religiosos** (expansión protestante).

El monopolio ideológico católico tuvo que defenderse contra los intentos cada vez más serios y estructurados de otros grupos ideológicos rivales (protestantes, liberales, comunistas —que se organizan como partido en 1930—).

El intento de "emancipación" ideológico-política se sitúa en un doble nivel:

a) El aparato de Estado tiende a librarse de la tutela eclesiástica; se trata de colocar definitivamente a la Iglesia en una posición subalterna y de "realizar" la frustrada revolución liberal colombiana del siglo XIX, cuidando al mismo tiempo de que la Iglesia no se convierta en un Estado dentro del Estado.

b) Los "intelectuales-laicos" (anticlericales y/o anticatólicos) tratan de quebrar el monopolio ideológico de la Iglesia.

Estos dos movimientos, por otra parte complementarios, tienen un doble efecto:

a) A nivel de las relaciones con el aparato de Estado, la Iglesia sufre una reordenación jurídica de sus privilegios con la reforma constitucional de 1936.

b) A nivel del monopolio ideológico, la Iglesia tiene que habérselas con una competencia apoyada por el aparato de Estado. Pero dada la debilidad de éstos grupos y del mismo Estado (no hay que olvidar que, en 1938, al final del gobierno de López Pumarejo, la "revolución en marcha" tuvo que hacer una pausa), la Iglesia contraataca y logra conservar gran parte de lo que aseguraba su hegemonía (culto, enseñanza, asistencia social) *.

* Ante la modernización liberal y burguesa del Estado, las críticas y la lucha de la Iglesia se reducen a la salvaguarda de los privilegios adquiridos en el pasado y a la mantención de su hegemonía religiosa y cultural.

La Iglesia que conserva un lazo orgánico con gran parte de las clases subalternas y con una fracción de la clase dirigente, adelanta una estrategia de **restauración** católica de la sociedad implementada por la táctica de un **paralelismo católico** (Universidad Católica, Sindicato Católico, Medios de Comunicación Social Católicos, etc.) que, por una parte, pretende conquistar a la sociedad laica y, por otra parte, pretende proteger a los católicos de los peligros de dicha sociedad. Sin embargo, la táctica del paralelismo termina siendo más aislacionista que expansiva, reforzando la situación y la mentalidad de ghetto del aparato eclesiástico y de las élites católicas.

El "paralelismo católico" (también entra en crisis en la medida en que el laicado militante en ese proyecto (principalmente burguesía) asume responsabilidades y se convierte en fuente de contestación de la hegemonía clerical en el interior del campo católico.

Desde un punto de vista es innegable que la Iglesia refuerza algunas de sus organizaciones, que estrecha sus filas, que fija mejor sus principios y directrices. Desde otro punto de vista esto también significa su pérdida de influencia en la sociedad, y por lo tanto la necesidad de la lucha y de la militancia.

En 1946 el Partido Liberal, dividido, pierde el poder que pasa a los conservadores. Se agudiza entonces la lucha por el control del Estado.

Ante la posibilidad de una subversión del orden social (9 de abril de 1948) no controlada por ninguna de las dos fracciones de la clase dirigente liberal y conservadora, los dos partidos hacen un pacto que fracasa al cabo de pocos meses*.

Fracasada la tregua política entre liberales y conservadores, después de 10 años de guerra civil no declarada, y liberales y conservadores puestos ante el peligro de perder el control del Estado, se llega a una nueva tregua: el Frente Nacional (1958-1974), legitimado por una Reforma Constitucional que coloca a la Iglesia católica como "esencial elemento del orden social".

La Iglesia se bate por defender sus propias libertades particulares y la serie de privilegios que ella declara ligados a su propia esencia divina, es decir, la Iglesia se defiende en cuanto organización eclesiástica. Lo demás (por ejemplo, las reformas económicas) lo puede dejar pasar por alto en la medida en que no esté ligado a las condiciones de existencia de la misma Iglesia. En esta dirección se podría, tal vez, avanzar la hipótesis de que la Iglesia es capaz de reconocer a cualquier autoridad de hecho, con tal de que ésta no ponga en peligro el **status** del que goza la Iglesia y el **rol** que desempeña.

* Ya hemos señalado la reacción que hubo el **9 de abril** contra la hegemonía eclesiástica. Se vio entonces (a) que la contestación de los "intelectuales laicos" había hecho mella en parte del pueblo; (b) que había una crisis en el seno mismo de la comunidad católica (puesto que teóricamente el 99% de los colombianos eran católicos) y que el rol hegemónico de la Iglesia estaba puesto en discusión.

En cuanto expresión jurídica institucional es éste el momento fuerte de la alianza liberal-eclesiástico-conservadora.

El Frente Nacional constituye para el Partido Liberal, para el Partido Conservador y para la Iglesia Católica la opción entre la lucha o un pacto de unión. Se escoge el pacto porque se ve entonces que el enemigo principal lo constituye el ascenso de fuerzas populares que empiezan a escapar a la manipulación de los partidos tradicionales.

El poder político estaba interesado en la unión con la Iglesia porque (a) necesitaba legitimación ideológica; (b) ante el fracaso para ejercer su hegemonía sobre las masas campesinas se decide a utilizar los servicios de una institución cuyos métodos han sido largamente probados, que conserva el control de amplias capas subalternas y que se encargará de promover el consenso de los gobernados en torno de la clase dirigente.

Por su parte la Iglesia obtiene el ser considerada como "elemento esencial del orden social" y la re-atribución, por parte de **ambos** partidos, de un papel legitimador y cultural de primer orden.

* * *

La Iglesia católica es todavía hegemónica en Colombia. Pero los cambios sociales de los últimos veinte años han socavado el **estatuto de evidencia** que tenía la visión del mundo impuesta por una Iglesia que detenía el monopolio de la producción legítima de los bienes de salvación *. Estatuto de evidencia que permitía a la Iglesia la realización del trabajo de adoctrinamiento sin tener que esforzarse por legitimar ante el público la validez de los contenidos propuestos.

A nuevos tiempos, nuevos rostros. La Iglesia se renueva para subsistir. En Colombia, dada la fortaleza del aparato eclesiástico central, el **aggiornamento** ha sido estrechamente vigilado por la jerarquía episcopal que ha mantenido bajo estricto control los cambios litúrgicos y catequéticos. A veces la "renovación" se convierte en **restauración**: tal es el caso, por ejemplo, de varios sitios donde se ha vuelto a la enseñanza del **Catecismo** del Padre Astete, del siglo XVI.

Parte de la renovación ha sido la importancia dada en las pastorales episcopales a los problemas de justicia social, sobre todo a partir de "Medellín". El tratamiento que se le da a las "aspiraciones del pueblo colombiano" y a las necesidades "de todo el hombre y de todos los hom-

* La progresiva pérdida del control de la educación formal e informal es un factor importante de la disminución del influjo de la Iglesia católica colombiana sobre el pensamiento y las conductas de los laicos. La pérdida del control educativo influye también en el crecimiento de la competencia por parte de otras visiones religiosas y/o sociopolíticas.

bres"* no atenta contra el orden social establecido** y coincide con el lenguaje **desarrollista** esgrimido desde las instancias del poder***. Atención sin embargo. Las alianzas no implican conversiones. Que, por ejemplo, el Partido liberal "tienda la mano" a la Iglesia católica, no significa necesariamente que se haya convertido al catolicismo. Y viceversa. Sin duda la política se hace de amnesia; pero la historia se hace de recuerdo. Calificar sin más a la Iglesia católica de "Iglesia burguesa" como fácilmente se hace, sobre todo desde la izquierda socialista, es olvidar un conflicto que opuso a la Iglesia contra los regímenes liberales burgueses**** no sólo a lo largo del siglo XIX sino hasta bien entrado el siglo

* Sobre la producción de un discurso religioso unanímista y ambiguo, cf. **Introducción** III, 28.

** La estrecha vinculación de la Iglesia al sistema del **Frente Nacional** disminuyó notablemente su capacidad de crítica social, como lo reconoció el fallecido obispo de Facatativá, Monseñor Raúl Zambrano Camader:

"Hemos cumplido en forma quizá demasiado agresiva nuestra función crítica frente al Estado en cuestiones religiosas o eclesásticas. Pero en cuanto a asuntos sociales nuestra actitud ha sido conciliatoria, de entendimiento de los problemas que el gobierno trae para resolver situaciones. Tal vez hemos considerado que una mera actitud crítica podría incitar a la violencia" (**El Tiempo**, Bogotá, junio 2 de 1969).

Temores frecuentemente manifestados en las declaraciones episcopales sobre el cambio social son: la revolución violenta, la penetración marxista y la politización del clero.

Monseñor Zambrano Camader era economista, y uno de los raros obispos colombianos especializado en algo diferente al Derecho Canónico; fue delegado de la Iglesia en el INCORA (Instituto Colombiano de la Reforma Agraria).

*** Una semana antes de la visita del Papa Pablo VI a Colombia, el conocido jefe liberal Carlos Lleras Restrepo, presidente de la República, declaraba hábilmente:

"Creo que es difícil encontrar otro país donde haya un gran volumen de opinión unido en un común ente. Y así, dentro de ese espíritu de paz y tranquilidad, esperamos la llegada del Papa y la Celebración del Congreso Eucarístico Internacional.

"Se suele hablar de América Latina como un grupo de pequeñas oligarquías, pero lo cierto es que en Colombia no existen fortunas como en otras partes. No hay fuertes desigualdades. Las que existen se están corrigiendo.

"**Recibimos con alegría la voz de la Iglesia que predica el cambio social, porque predica lo mismo que nosotros**" (**El Tiempo**, Bogotá, agosto 18 de 1968). El subrayado es mío.

**** Emile Poulat ha mostrado con lucidez y minuciosidad cómo ha operado este conflicto en el caso de Italia y de Francia. Véanse por ejemplo sus obras:

Intégrisme et catholicisme intégral (Casterman, 1969); **Catholicisme, Démocratie et Socialisme** (Casterman, 1977); **Eglise contre Bourgeoisie** (Casterman, 1977). Para el caso de España véase el libro de Guy Hermet, **Les catholiques dans l'Espagne franquiste**.

XX (basta recordar la Guerra Civil española y, en Colombia, la época de la República liberal). Entre la Iglesia católica y la burguesía liberal, para iniciar un acercamiento habrá que descubrir poco a poco intereses comunes, en particular la defensa del orden social cuando éste será amenazado por la corriente socialista y revolucionaria.

No rechazo la tesis de que las instituciones políticas reflejan ampliamente la sociedad en la que se sitúan. Pero me parece que hay que rechazar por simplista una presentación sistemática y mecánica de la subordinación política de la Iglesia católica colombiana. En el campo de las relaciones Iglesia-Estado habría que preguntarse si durante la **República conservadora** el subordinado no fue más bien el Estado; para ser moderados digamos que las relaciones fueron de **convivencia**. Durante la República liberal las relaciones fueron de **distanciamiento crítico**. Con el **Frente Nacional** se ha logrado una **complicidad equívoca**; la alianza contra el "enemigo principal" pone en sordina pero no elimina los antagonismos entre los aliados. Resurgen así durante los gobiernos liberales del Frente Nacional, las querellas con la Iglesia a propósito del divorcio, la educación laica, la regulación de la natalidad. La Iglesia no ha pensado nunca dejarse meter en las sacristías ni renunciar al ejercicio de su poder de control social *.

En los últimos quince años el juego de alianzas se ha complicado dada la diversificación (algunos dirán "estallido") del campo católico colombiano. Se multiplican así las posibilidades de conflictos internos. El tipo** de catolicismo conservador, **integral e intransigente***** que predomina en

* Valga un ejemplo. Durante su período presidencial (1974-1978) el doctor Alfonso López Michelsen nombró una gobernadora que estaba divorciada. La presión pública de la Iglesia fue tan grande que la gobernadora debió renunciar antes de poder ejercer el cargo.

** Anoto que todo **tipo** sociológico es apenas un indicador que no se da históricamente en estado puro e ideal. Soy consciente de las simplificaciones que conlleva toda tipología. La que propongo es sólo a título provisorio y pedagógico. Esbozo algunos rasgos que me llevan a dar a cada uno de estos **tipos** el nombre que les he asignado.

*** Conservador indica aquí, secundariamente, la alianza de ese tipo de catolicismo con el Partido conservador y, principalmente, el énfasis que aquel grupo da a la conservación sobre la innovación. Conservar es una función necesaria a la institución católica que considera la fe como la transmisión fiel de una revelación dada, en lo esencial, de una vez por todas. El problema está en saber: ¿qué hay que conservar? ¿cómo conservar sin esclerotizarse? Es decir, ¿cómo articular **conservación y cambio**? Es este el viejo problema de la dialéctica entre continuidad y ruptura. Como alguien ha anotado, si los hombres no se hubieran rebelado muchas veces contra lo establecido, estaríamos todavía en las cavernas; pero si los hombres se rebelaran continuamente contra todo, volveríamos a las cavernas.

Se le llama catolicismo **integral** no sólo por ser fiel a la integridad dogmática o por tener una manera estrecha y rígida de entender dicha integridad (lo que le da su

el aparato eclesiástico, se desdobra con un ala **neo-integral y neo-intransigente**. Se fortalece un **catolicismo liberal** al que se ha prestado escasa o ninguna atención. Y aparece una corriente antiliberal propia de un tipo de **catolicismo socialista** *.

El catolicismo **integral e intransigente**, de cuño tradicionalista adopta una actitud que podríamos catalogar como "preconciliar"; añora las prácticas y el talante de una Iglesia anterior al Vaticano II; sueña con el pasado (imaginario) de una sociedad integralmente católica, subordinada a la institución eclesiástica. Para este tipo de catolicismo la Iglesia se identifica con el Reino de Dios, porque es solamente en la Iglesia donde el Reino de Dios se hace efectivo.

Como **neo-intransigente** califico el ala del catolicismo integral que ya no sueña con la vieja cristiandad, pero que alberga las esperanzas de construir una neocristiandad en la que la institución eclesiástica ocupe un lugar central. Con un lenguaje renovado que tiene en cuenta los problemas actuales de la sociedad, este grupo continúa oponiéndose tanto

carácter **integrista**) sino por la pretensión de ser un catolicismo aplicado a todas las necesidades de la sociedad contemporánea, repensadas a la luz de su doctrina. Se opone así este tipo de catolicismo tanto al liberalismo como al socialismo que tienen cada uno su doctrina de la sociedad y que concuerdan en pensar que con ella pueden resolver los problemas de la sociedad sin tener que recurrir a la religión, la cual no ha de inmiscuirse en el manejo de la **polis** y ha de permanecer en el terreno de la vida privada, de la conciencia individual. Comienza ahí la batalla, pues una tesis no negociable de las encíclicas pontificias y de la institución eclesiástica es que la religión no es un asunto privado ni ante todo una cuestión de conciencia dejada al libre examen de cada uno, sino un asunto de sociedad. Para el tipo de catolicismo encarnado por la Santa Sede lo "espiritual" no existe sin lo "temporal" y no bastan las virtudes burguesas de la familia y del individuo para hacer una sociedad cristiana. Es esta tesis del aspecto social y pública de la religión la que determina la actitud **intransigente** de la Iglesia católica en la sociedad moderna frente a todos aquellos que quisieran enviarla a la sacristía y reducirla a no ser sino un culto más sometido, junto a cualquier otro culto, al derecho común de las asociaciones libres. Y es la lógica de esta tesis la que condujo a los historiadores italianos a forjar el término de **intransigentismo** para designar este tipo de catolicismo.

Este catolicismo integral, intransigente tanto con el "individualismo" liberal ligado al capitalismo como con el "colectivismo" de un nuevo orden socialista o comunista, es el catolicismo que se embarca en una vía propia, una "tercera vía" que se ha expresado en los partidos demócrata-cristianos pero que puede tomar muchas otras formas.

* ¿Cómo se pasa de un catolicismo intransigente (antiliberal y antisocialista) a un cristianismo revolucionario o, simplemente, a la revolución sin referencia cristiana? Esta pregunta que interesa a una historia de las mentalidades y a una sociología de los sectores políticos y religiosos, es una pregunta bastante pertinente en un país, y en un continente, que tienen bastantes dirigentes marxistas y/o revolucionarios que son o fueron sacerdotes, religiosos, religiosas, militantes católicos.

al capitalismo liberal como al socialismo, y está persuadido de que de la "Doctrina social de la Iglesia" se pueden sacar modelos operativos de organización político-económica. Es esta la "tercera vía" cristiana.

Me parece que en esta posición neo-intransigente se alinea la mayor parte de la institución eclesiástica colombiana y el CELAM bajo la presidencia del arzobispo de Medellín, monseñor Alfonso López Trujillo, quien ha multiplicado sus esfuerzos contra la radicalización político-religiosa de una parte de la Iglesia latinoamericana en estos últimos quince años. La ofensiva antiradical del CELAM* cuenta con un decidido apoyo del Vaticano, apoyo que parece estar ejerciendo un fuerte impacto conservador en la institución católica.

Con el apelativo de **catolicismo liberal** me refiero a ciertos sectores, sobre todo del laicado de alta y media burguesía, que han sido los más entusiastas con los aspectos "modernizantes" de la Iglesia postconciliar.

Este catolicismo liberal es sensible a la exaltación de los valores individuales como motores del progreso social ("vía libre al más capaz"); enfatiza una religión de la conciencia (y por eso se le reprocha una protestantización del catolicismo); insiste en el carácter apolítico de la Iglesia cuya acción se reduce a las conciencias individuales y al culto "no politizado"; invoca no sólo la independencia sino también la neutralidad de la Iglesia en relación con el Estado y, por supuesto, no pretende tener un modelo cristiano para solucionar los problemas sociales (pues hay que respetar la "autonomía de lo temporal"). En la manera de comprender el papel de la Iglesia católica y sus relaciones con el Estado, este tipo de catolicismo sintoniza con el Partido liberal.

El tipo de **catolicismo socialista** lo veo actuando en aquellos grupos que a partir de Camilo Torres (tomado como figura ejemplar) y de CELAM-Medellín, radicalizan su opción por la justicia social en una línea revolucionaria y socialista. Estos grupos hacen énfasis en la dimensión política de la fe cristiana, que les ofrece una serie de valores e "inspiraciones", pero excluyen un modelo propio de sociedad.

Para este tipo de catolicismo el Reino de Dios no se identifica con la Iglesia, que es considerada como una portadora cualificada y oficial del mismo, pero no la única. Son portadores del Reino de Dios todos los hombres, instituciones y prácticas que se ajustan a los ideales éticos de Jesús de Nazaret. Se insiste en el hecho de que el Reino de Dios no se halla fuera del proceso histórico, que está allí donde se construyen la jus-

* Las últimas actuaciones del CELAM "incluyen esfuerzos declarados por diluir el carácter progresista de la Conferencia episcopal brasilera recomendando conservadores para las sedes episcopales vacantes, y para que sea el mismo CELAM, y no los obispos de Nicaragua, quien coordine todos los proyectos de asistencia económica externa de la Iglesia en ese país "Michael FLEET, "Néo-conservatisme en Amérique Latine", *Concilium* 161, 1981, p. 109. Michael Fleet fue autor, en colaboración con Luigi Einaudi, Alfred Stepan y Richard Maullin del célebre **Latin American Institutional Development: The Changing Catholic Church**, The Rand Corporation, Santa Mónica, 1969.

ticia y la fraternidad, allí donde los pobres son respetados y se convierten en agentes de su propia historia. Es así como esos grupos de católicos hablan de una "Iglesia popular" o "Iglesia que nace del pueblo".

En Colombia, pero me parece que el fenómeno es análogo en toda América Latina, esta corriente **socialista** se ha desarrollado y expresado sobre todo bajo el influjo de un grupo de clérigos. Los religiosos y religiosas han jugado en ese sentido un papel importante, lo cual ha multiplicado las tensiones entre el episcopado y algunas congregaciones religiosas. Tensiones que se presentan a nivel del aparato eclesiástico latinoamericano entre el CELAM (obispos) y la CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos) acusada de ejercer un "magisterio paralelo".

Estos grupos de sacerdotes y laicos, ligados a partidos o grupos de izquierda, han planteado a la institución católica de manera renovada y aguda, el problema del pluralismo político y el pluralismo ideológico, sobre todo por el uso que hacen del marxismo.

* * *

Los católicos "neo-intransigentes" y los "socialistas" muestran especial interés por el estudio de un tipo de religión al que se califica vagamente como "popular". Con ese concepto de **religión popular** se hace referencia a las formas religiosas propias de las "clases populares" (pero no solamente de ellas). Formas religiosas que a los ojos de los que no se consideran "populares", han perdido su legitimación racional y aparecen como "supersticiosas", "obsoletas", "retrógradas", etc.

Las élites católicas interesadas en ampliar su base popular se encargarán entonces de purificar y de legitimar esta **religión popular**, para recuperársela. La dimensión "política" del asunto no es ningún misterio.

La **religión popular** forma así parte de uno de esos temas en los que se expresan, no siempre explícitamente, las relaciones que mantienen las élites con sus propios gustos, intereses y necesidades y con los gustos, intereses y necesidades de "los otros". Parafraseando a Michel Foucault podríamos decir que si la **religión popular** se ha constituido como dominio por conocer, tal cosa ha sucedido a partir de relaciones de poder que la han instituido como objeto posible; y si el poder ha podido considerarla un blanco, eso ha ocurrido porque técnicas de saber y procedimientos discursivos han sido capaces de "sitiarla".

* * *

¿Cuál será en el futuro el juego político de la institución católica colombiana? No lo sé. Pero quien quiera hacer futurología habrá de tener en cuenta que en todo combate y en todo juego de alianzas el punto neurálgico consiste en la determinación, siempre sujeta a revisión, del "enemigo principal". Nuestro futurólogo observará también, sin lugar a dudas, que los cambios de estrategia del catolicismo no obedecen solamente a la relación Iglesia-Estado, sino que se inscriben en una **dialéctica multilateral** en la cual los polos de la relación son los poderes económico-polí-

ticos, la institución católica nacional, el público de los fieles y la Santa Sede*.

* * *

Para concluir quisiera recordar que mis perspectivas, más que "respuestas" son sólo indicadores e invitaciones a la búsqueda continua que caracteriza la construcción del futuro humano. Al historiador le queda difícil pensar (porque jamás lo ha visto realizado) en el triunfo puro, simple y definitivo de un contrario sobre su contrario; tampoco se hace la ilusión de que las "verdades" de mañana serán el reverso exacto de las "mentiras" de hoy. Si algo muestra la historia es la cantidad de salidas imprevisibles e insospechadas con las cuales se forjó ese "futuro" ya pasado que ahora es nuestro "presente". Por eso frente a las inciertas "evidencias" que circulan sobre lo que será el mañana, prefiero ofrecer la evidencia de mis incertidumbres.

NOTAS DEL EPILOGO

1. Cf. Daniel PECAUT, **Classe ouvriere et systeme politique en Colombie. 1930-1953**, Sorbonne, París, 1979, p. 872-875.
2. Daniel PECAUT, o.c., p. 875.
3. **La Iglesia**, 51 (1957), p. 481.
4. Para una visión sintética y global de este período véase Antonio GARCIA, "Colombia: medio siglo de historia contemporánea" (p. 178-230) en Pablo GONZALEZ CASANOVA (coordinador), **América Latina: historia de medio siglo**, Siglo XXI, México, 1979, 2ª edición, 557 páginas.
5. Cf. Reynaldo PAREJA, **Néo-colonialisme sonore. La radiodiffusion en Colombie. 1930-1978**, These de 3e. cycle, EHESS, París, 1979, 295 páginas.
6. Para un análisis del "Estatuto de Seguridad" y de sus consecuencias posteriores véase la revista **Controversia** (del Centro de Investigación y Educación Popular,

* Siendo la Iglesia católica una realidad supranacional, una Iglesia nacional no puede ignorar las políticas trazadas por la Curia Vaticana. La siguiente observación, que comparto plenamente, muestra uno de los modos de funcionamiento de esta dialéctica multilateral:

"Es evidente que las autoridades eclesiásticas nacionales y la Santa Sede no pueden prescindir de una relativa discreción en la manifestación de sus preferencias políticas precisas. Y esto no solamente a causa de las posibles represalias por parte del poder sino también a causa de las divisiones internas del episcopado y de las divergencias de opinión entre los fieles. Todo eso hace que la Iglesia institucional matice fuertemente sus tomas de posición y que las sitúe en el plano de los principios generales más bien que en el de sus aplicaciones prácticas. Inversamente, las organizaciones y grupos católicos de estatuto extra-eclesiástico pueden ser mucho más osadas y explícitas, hasta el punto de ser repudiadas en medida variable por las autoridades eclesiásticas". Guy HERMET, o.c., p. 353.

CINEP, Bogotá), números 70-71, 1978 y el número 90, 1980: "La pendiente anti-democrática. Dos años de la administración Turbay", especialmente el artículo de Alejandro Angulo, jesuita, director del CINEP, "¿Dos años de democracia?", p. 51-74.

7. Cf. **El Espectador**, abril 18 de 1980.
8. Texto en la **Revista Javeriana**, Bogotá, octubre de 1968, p. 513-529. La citación hecha se encuentra en la página 522.
9. CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA, **Justicia y exigencias cristianas**, Editorial Andes, Bogotá, 1974, p. 492.
10. *Ibíd.*, p. 490, nota 14.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- ACTA ET DECRETA CONCILII PLENARII AMERICAЕ LATINAE (ex Typis Vaticana, Roma, 1900).
- ADAMS, Dale et HAVENS, Eugene, "The Use of Socio-Economic Research in Developing a Strategy of Change for Rural Communities; a Colombian Example" mimeografiado, Land Tenure Center, University of Wisconsin.
- ALFONSO, Luis Alberto, **Dominación religiosa y hegemonía política. El caso de Colombia**, Bogotá, Punta de Lanza, 1978.
- ANUARIO GENERAL DE ESTADISTICAS, año 1939.
- AUBERT, Roger, **Nouvelle Histoire de l'Eglise**, éd. du Seuil, París, 1975, volumen 5.
- BARTHES, Roland, **Mitologías**, Editorial Siglo XXI, México, 1980.
- BEAULAC, Willard L., **Career Ambassador**, New York, Macmillan, 1951.
- BIDEGAIN de URAN, Ana María, **La organización de movimientos de juventud de Acción Católica en América Latina. Los casos de los obreros y universitarios en Brasil y en Colombia entre 1930-1955** (Tesis para la obtención del doctorado en Historia, Louvain, Bélgica, 1979).
- BOTERO RESTREPO, Juan (Pbro.), **Monseñor Juan Manuel González. Gran signo de contradicciones**, Editorial Difusión, Medellín, 1978.
- BUILES, Miguel Angel, **Cartas Pastorales 1940-1948**, Empresa Nacional de Publicaciones, Bogotá, 1957.
- CAMACHO LEYVA, Ernesto (ed.), **Quick Colombian Facts**, Bogotá, Instituto de Opinión Pública, 1960.
- CASTRILLON, Alberto, **120 días bajo terror militar. La Huelga de las Bananeras**, Bogotá, 1929.
- CEHILA, **Historia general de la Iglesia en América Latina**, volumen VII, Colombia y Venezuela, editorial Sígueme, Salamanca, España, 1981, 701 páginas.
- COMITE CENTRAL DEL PARTIDO COMUNISTA DE COLOMBIA, **Treinta años de lucha del Partido Comunista**, Ediciones Los Comuneros (sin fecha).
- COMMITTEE ON COOPERATIONS IN LATIN AMERICA, **Christian Work in Latin America**, New York, The Missionary Education Movement, 1917, vol. 1, p. 169.
- CONFERENCIAS EPISCOPALES DE COLOMBIA, Bogotá, Ed. El Catolicismo, 1956, Tomo I.
- CONTRALORIA GENERAL DE LA REPUBLICA, **Primer Censo Industrial de 1945**. Bogotá, 1947, p. 19.
- COSTA, Ricardo. **Frontieres du Sens. Frontieres du Pouvoir. —Le discours du clergé d'Amérique Latine. 1966-1970—**, Tesis de 3er. Ciclo, Sorbonne, París, 1974, 427 pgs.
- CURRIE, Lauchlin, **The Basis of Development Program for Colombia**, Washington, International Bank for Reconstruction and Development, 1950.
- DIX, Robert H., **Colombia: The Political Dimensions of Change**, New Haven, Yale University Press, 1967.
- DUBOIS, Jules, **Freedom is my Beat**, New York, Bobbs-Merrill Company, Inc., 1959.
- DUSSEL, Enrique, **Historia de la Iglesia en América Latina**, Nova Terra, Barcelona, 1971.

- ESANDI, María Mercedes, **El Concilio Plenario de América Latina. Datos biográficos de los Padres Conciliares (Roma, 1899)**, Université Catholique de Louvain, Tesis de Licencia en Historia, 1973 (policopiado).
- ESTRADA MONSALVE, Joaquín, **Así fue la Revolución** —del 9 de abril al 27 de noviembre—, Bogotá, Editorial Iqueima, 1950.
- ESTRADA MONSALVE, Joaquín, **El 9 de abril en Palacio: Horario de un golpe de Estado**, Bogotá, Editorial Granamérica, 1948.
- FALS BORDA, Orlando, **El campesino de los Andes: Estudio sociológico de Saucio**, Bogotá, Editorial Iqueima, 1961.
- FALS BORDA, Orlando, **El hombre y la tierra en Boyacá**, Bogotá, Editorial Antares, 1957.
- FALS BORDA, Orlando, **Las revoluciones inconclusas en América Latina, 1809-1968**, México, Siglo XXI, 1974.
- FANDINO SILVA, Francisco, **La penetración soviética en América y el 9 de abril**, Bogotá, Colección "Nuevos Tiempos", 1949.
- FERNANDEZ, J. M. y GRANADOS, R., **La Obra Civilizadora de la Iglesia en Colombia**, Bogotá, Librería Voluntad, 1936.
- FORERO BENAVIDES, Abelardo, **Grandes Fechas**, Bogotá, División de Edición, DANE, 1979.
- FREIRE, Paulo, **La educación como práctica de la libertad**, Montevideo, Tierra Nueva, 1969.
- GARCIA, Antonio, **Gaitán y el problema de la revolución colombiana**. Movimiento Socialista Colombiano, Bogotá, 1955, p. 346.
- GARCIA, Antonio, "Colombia: medio siglo de historia contemporánea" en Pablo GONZALEZ CASANOVA, **América Latina: historia de medio siglo**, México, Siglo XXI, 1979, segunda edición, 557 páginas.
- GILHODES, Pierre, **Las luchas agrarias en Colombia**, Bogotá-Medellín, La Carreta, 1974.
- GNECCO MOZO, José, **La Reforma Constitucional de 1936**, Bogotá, Editorial A.B.C., 1938.
- GOFF, James, **The Persecution of Protestant Christians in Colombia: 1948-1958, with an investigation of its background and causes**, Cuernavaca, México, CIDOC, 1968.
- GOMEZ ARISTIZABAL, Horacio, **Gaitán. Enfoque histórico**, Editorial Cosmos, Bogotá, 1975, p. 275.
- GONZALEZ, Fernán, **Pasado y presente del sindicalismo colombiano**, Bogotá, CIAS, 1975.
- GUZMAN CAMPOS; Germán, FALS BORDA, Orlando; UMAÑA LUNA, Eduardo, **La Violencia en Colombia**, Bogotá, Tercer Mundo, 1963.
- HADDOX, Benjamín Edward, **Sociedad y Religión en Colombia**, Bogotá, Editorial Tercer Mundo, 1965.
- HAUSER, Philip M., ed., **La urbanización en América Latina**, UNESCO, 1961.
- HERMET, Guy, **Les catholiques dans l'Espagne franquiste. —Les acteur du jeu politique—**. Presses de la Fondations Nationale des Sciences Politiques, París, 1980.
- HOLGUIN ARBOLEDA, Julio, **Mucho en serio y algo en broma**, Editorial Pío X, B/ta., 1959.
- JIMENEZ CADENA, Gustavo, **Sacerdote y cambio social. Estudio sociológico en los Andes colombianos**, Bogotá, Tercer Mundo, 1967.
- KOSIK, Karel, **Dialéctica de lo concreto**, México, Grijalbo, 1967.
- LOPEZ GOMEZ, Rodrigo (Pbro.), **Monseñor Juan Manuel González**, Biblioteca de Escritores Caldenses, Manizales, 1976.
- LLERAS RESTREPO, Carlos, **Borradores para una historia de la República Liberal**, Bogotá, Nueva Frontera, 1975, Tomo I.
- LLERAS RESTREPO, Carlos, **De la República a la Dictadura**, Bogotá, Editorial Argra, 1955.
- LLOYD MECHAM, J., **Church and State in Latin America. A History of Politico-Ecclesiastical Relations**. Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1934, p. 141.

- MADURO, Otto, **Campo religioso y conflictos sociales. Marco teórico para el análisis de sus interrelaciones en Latinoamérica.** Université Catholique de Louvain, Institut des Sciences Politiques et Sociales, septiembre 1978.
- MARTINEZ ZELADA, Eliseo, **Colombia en el Llanto**, México, Editorial B. Costa-Amic, 1948.
- MARTZ, John D., **Colombia. A contemporary Political Survey**, Chapel Hill, University Press, 1962.
- MESA, Darío, **Ensayos sobre historia contemporánea de Colombia**, Medellín, La Carreta, 1975.
- MINISTERIO DE GOBIERNO, **Teoría y práctica de una política colombianista**, Bogotá, Imprenta Nacional, 1956.
- MOLINA, Gerardo, **Las ideas liberales en Colombia, 1915-1934**, Bogotá, Tercer Mundo, 1974.
- MOORE, Barrington, **Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia**, Ediciones Península, Barcelona, 1973.
- MUÑOZ URIBE, Gabriel, **La libertad religiosa en Colombia: ¿Hacia dónde vamos?** Bogotá, Gráficas San Jorge, 1955.
- NAVIA VARON, Hernando, **Yo vi cerrar el Congreso**, Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 1960.
- NIETO ROJAS, José María, **La batalla contra el comunismo en Colombia**, Bogotá. Empresa Nacional de Publicaciones, 1956.
- NIÑO H., Alberto, **Antecedentes y secretos del 9 de abril**, Bogotá, Editorial Pax, 1949.
- OLANO GARCIA, María Dolly, **Monseñor Builes. El Hombre. El Apóstol. El Místico**, Impresiones Instantáneas Ltda., Cali, 1979.
- OQUIST, Paul, **Violencia, conflicto y política en Colombia**, Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1978.
- ORDÓÑEZ, Francisco, **Historia del cristianismo evangélico en Colombia**, Cali, La Alianza Cristiana y Misionera, 1956.
- ORREGO DUQUE, Gonzalo, **El 9 de abril fuera de Palacio**, Bogotá, Editorial Patria, 1949.
- ORTIZ MARQUEZ, Julio, **El hombre que fue un pueblo**, Carlos Valencia Editores, Bogotá 1978, p. 263.
- OSPINA, Eduardo, S. J., **Las sectas protestantes en Colombia**, Bogotá, Imprenta Nacional, 1955.
- OSPINA PEREZ, Mariano, **El gobierno de Unión Nacional. Crisis, defensa y consolidación de la democracia. 1948**, Bogotá, Imprenta Nacional, 1950.
- PALZA, Humberto, **La noche roja de Bogotá: Páginas de un diario**, Buenos Aires Imprenta López, 1949.
- PAREJA, Reynaldo, **Néo-colonialisme sonore. La radiodiffusion en Colombie 1930-1978**, tesis de 3er. ciclo, EHESS, París, 1979, 295 páginas.
- PECAUT, Daniel, **Política y sindicalismo en Colombia**, Bogotá, La Carreta, 1973.
- PECAUT, Daniel, **Classe ouvriere et systeme politique en Colombie. 1930-1953**, Tesis de doctorado en Letras y Ciencias Humanas, Sorbonne, París, 1979, 1.015 páginas.
- PEREZ, Gustavo y WUST, Isaac, **La Iglesia en Colombia: Estructuras Eclesiásticas**, FERES-CIS, Bogotá, 1961.
- PETRE, Lorainé F., **The Republic of Colombia**, London, Edward Stanford, 1906, p. 135.
- PLONGERON, Bernard (bajo la dirección de), **Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie**, Editions Beauchesne, París, 1975.
- PORRAS TROCONIS, G., **La verdad sobre el protestantismo**, Cartagena, Editorial Casanape, 1955.

- POULAT, Emile, **Eglise contre bourgeoisie**, Casterman, 1977, p. 290.
- POULAT, Emile, **Une Eglise ébranlée**, Casterman, 1980, p. 303.
- PORTELLI, Hugues, **Gramsci et la question religieuse**, Editions Anthropos, París, 1974.
- REPUBLICA DE COLOMBIA, Dirección General de Estadística, **Censo de Población 1918**, Bogotá, Imprenta Nacional, 1924.
- RESTREPO, Félix, S. J., **Colombia en la encrucijada**, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, Bogotá, 1951, p. 141.
- RESTREPO POSADA, José, Monseñor, **La Iglesia en dos momentos difíciles de la historia patria**, Bogotá, Editorial Kelly, 1971.
- RESTREPO URIBE, Eugenio, **El protestantismo en Colombia**, Editorial Lumen Christi, Bogotá, 1944.
- RICHARD, Pablo, **Eglise, état et société civile. Une étude historique et sociologique sur la crise des chrétientés en Amérique Latine**, Tesis de 3er. ciclo, París III, Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine, 1978, 235 páginas.
- ROBINSON, Jay Cordell, **El movimiento gaitanista en Colombia, 1930-1948**, Bogotá, Tercer Mundo, 1976, p. 200.
- SHARPLES, Richard E., **Gaitán of Colombia**, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1978, p. 229.
- TORRES RESTREPO, Camilo, **Cristianismo y Revolución**, México, Ediciones ERA, 1970.
- TOVAR, Hermes, **El movimiento campesino en Colombia durante los siglos XIX y XX**, Bogotá, Ediciones Libres, 1975.
- UNITED NATIONS, Department of Economic and Social Affairs, Economic Commission for Latin America. **Analyses and Projection of Economic Development. III. The Economic Development of Colombia**, Gêneve, 1957.
- URRUTIA, Miguel, **Historia del Sindicalismo en Colombia**, Ediciones Universidad de Los Andes, Bogotá, 1969.
- VALENCIA, Luis Emiro (ed.), **Gaitán, Antología de su pensamiento económico y social**, Bogotá, Ediciones Suramérica, 1968.
- VALLEJO, Alejandro, **La palabra encadenada: Antes del 9 de abril y después**, Bogotá, Editorial Minerva, 1949.
- VALLIER, Iván, **Catolicismo, control social y modernización en América Latina**, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1971.
- VIEIRA, Gilberto, **9 de Abril: Experiencia del Pueblo**, Bogotá, Ediciones Suramérica, 1973.
- WHEELER, Regional y BROWNING, Webster E., **Modern Missions on the Spanish Main**, Philadelphia, The Westminster Press, 1925.
- ZAPATA RESTREPO, Miguel, **La Mitra Azul: Miguel Angel Builes: el hombre, el obispo, el caudillo**, Medellín, Editora Beta, 1973, p. 134.